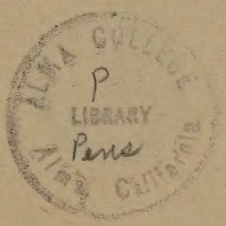
PENSAMIENTO

VOLUMEN NOVENO

1953



CON CENSURA ECLESIASTICA
RESERVADOS LOS DERECHOS
DE PROPIEDAD LITERARIA.

RIVADENEYRA (S. A.) MADRID
[illegible] MO REDONDO, 28

PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA

ALMA COLLEGE LIBRARY Alma, Michigan

ENERO-MARZO
NUM. 33 1953 VOL. 9.
MADRID

40948

v.9
1953

SUMARIO

Págs.

Dios y la razón del mal en el mundo, por *José Hellín, S. J.* 5
Dualismo de la experiencia y teoría en la física, por *Jaime Echarri, S. J.* 29
El indeterminismo de la moderna física cuántica examinado a la luz de la noción filosófica de causalidad, por *Juan Roig Gironella, S. J.* 47
Sobre la "Vida de Aristóteles según Ammonio", por *Eleuterio Elorduy, sacerdote jesuíta.* 77

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

El problema de la historia en el VIII Convegno de Gallarate, por *Ramón Ceñal, S. J.* 97
La "Aristotelian Society", por *Salvador Gómez Nogales, S. J.* 103

LIBROS.

M. de Iriarte: El Doctor Huarte de San Juan y su Examen de Ingenios.—*P. Hoenen*: Filosofia della natura inorganica.—*A. Maier*: Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie.—*M. Brugarola*: La ordenación social de las empresas.—*A. Millán Puelles*: Ontología de la existencia histórica.—*M. F. Sciacca*: L'existence de Dieu.—*La Vaissiere-Palmés*: Psicología experimental.—*D. Dubarle*: Optimisme devant ce monde.—*S. Anselmo*: Monologion et Proslogion.—Liber Sti. Jacobi. Codex Calixtinus.—*P. Fontan*: Adhesion et depassement.—*F. J. J. Buitendijk*: Phénoménologie de la recontre.—*A. Pacios*: El amor.—*J. Hellín, I. González*: Theodicea, Ethica 107

REVISTAS. [Siglas, p. 144.]

Historia de la Filosofía antigua y medieval 126
CRÓNICA 138
Libros recibidos 142

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN:—*J. Echarri, S. J.*, de la Facultad de Oña (Burgos).—*J. Hellín, S. J.*, de la Facultad de Chamartín (Madrid).—*N. González Caminero, S. J.*, de la Facultad de la Pontificia Universidad de Comillas (Santander).—*J. Roig Gironella*, S. J., de la Facultad de San Cugat (Barcelona).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN. — Originales, libros para recensión, revistas de canje, consultas:

Ramón Ceñal, S. J.—Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1953:

España	69
Extranjero	90
Número suelto	25
Número atrasado	30

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad:

Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.

DIOS Y LA RAZON DEL MAL EN EL MUNDO

(Causa eficiente del mal)[1]

I. Realidad del mal en el mundo

Aunque no hay cosa más clara que la realidad del mal en el mundo, sin embargo la expondremos sumariamente para que veamos cuáles son las clases de males que podemos distinguir y cuya explicación hemos de dar.

Hay mal físico en los *entes irracionales*. En los seres inorgánicos se advierten constantes corrupciones por la combinación con otros, e incesantes cambios de estado, de figuras y de modos convenientes, que son privaciones y, por tanto, males físicos. En el mundo de los vegetales vemos que innumerables semillas no alcanzan su finalidad y desarrollo conveniente por falta de medios para ello y por la invasión de agentes más fuertes; árboles de índole excelente crecen desmedrados y acometidos por ingentes colonias de parásitos simbióticos; regiones de vegetación floreciente son asoladas por terribles terremotos, por incendios voraces, por sequías persistentes. Más terrible aún es el espectáculo del mal en el reino animal. Estos luchan ferozmente entre sí para devorarse unos a otros; unos están dotados de armas nocivas y mortíferas contra otros, como son las aves de rapiña, los animales carnívoros, los que se alimentan de la sangre caliente de otros animales, a los que cruel-

---

[1] Pens., 8 (1952), 291-311; Masson, Mal., DTC, 1681-1685; Sertillanges, *Providence*, DTC, 1017; S. Augustinus, *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus manicheaeorum*: PL., 32. Idem, *Enchiridion*, c. 14: PL., 40. Idem, *De civit Dei* 1 12 cc. 3, 9, 11: PL. 41. Idem, *De libero arbitrio*, 1, 3; Douais, *St. Augustin et le manicheisme de son temps;* R. Jolivet, *Le problème du mal d'après St. Augustin* (Paris, 1936, 2 ed.); S. Thomas Aquinas, 2 d. 34, 35; I, q. 49; 3GG cc. 7-12, 71; *De malo* (QQ DD); *Comp. Theol.*, cc. 115, 118, 142; Suárez, DM., 11; Bonniot, *Le Problème du mal* (Paris, 1888); X. Moisant, *L'experience en Metaphysique*. l. 4; Gisquière, *Deus Dominus* (1950, II), 73-84; De Parvillez, *Etudes* (20 fevr. 129), 496; Zigon, EphThLov (1931), 19-24; Rast, *Welt u. Gott*, Herder Freib., Br., 1952, pp. 188-203; Th. Deman, *Le mal et Dieu*. Paris, 1943; Louis Lavelle, *Le mal et la souffrance*. 1948.

mente oprimen; los que tienen glándulas venenosas y jeringas para inyectar el veneno en otros. Pero principalmente hay que atender a los acerbos dolores que sufren, por enfermedades, por heridas, por falta de alimentos, y esto sin culpa alguna y sin utilidad, ni finalidad, ni provecho alguno suyo.

En los seres *racionales* existe también el mal físico en proporciones aterradoras. Nadie es capaz de enumerar las hambres, las epidemias que causaron tantas muertes y tantas dolencias, las opresiones de los poderosos, las guerras en que hay tantas muertes, heridas dolorosas, más espantosas que la misma muerte, y tratos tan crueles como los que se han dado en los campos de concentración y en los trabajos forzados.

Pero en las criaturas racionales hay otro mal peor que todos los males físicos, y es el mal *de la culpa*, que trastorna toda la finalidad de su vida. Si miramos los caminos de cada hombre en particular, éstos son lamentables. Desde que asoma el uso de la razón, el hombre se halla asaltado por mil peligros de pecados; las pasiones de soberbia, avaricia, lujuria, ira, gula y pereza le inducen al mal; los ejemplos le arrastran poderosamente, las ocasiones le facilitan la culpa, las riquezas y malas compañías le seducen, la pobreza le envilece y le inspira maquinaciones reprobables, y en medio de tales acometidas, ¿quién puede resistir por mucho tiempo? Si miramos a la actuación social y política del hombre, los crímenes no tienen cuento ni medida. Hay sociedades cuya finalidad es enseñar a renegar de Dios y de toda religión; explotan a los menores, abusan de los hombres como si fueran máquinas fabricadas para la propia utilidad; causan guerras en las que se viola todo derecho divino y humano, y en que los homicidios, lascivias, hurtos, blasfemias, embriagueces no tienen número; se hacen campos de concentración en que se destierra toda religión y todo trato humano. ¿Quién puede contar el diluvio de iniquidades que manchan el mundo y afean la obra de Dios? Y con la miseria del pecado los hombres llevan su merecido: los hombres no viven satisfechos de sí, sino que tienen amarguras indecibles y viven con un miedo muchas veces no bien definido del más allá, que enturbia su aparente paz y sus goces pasajeros.

Además de estos males hay otro, que, si bien es menor que el pecado, causa un terror más espantoso, y es el mal de la perdición eterna. Este es un mal que no sirve precisamente para la propia enmienda; ni para escarmentar a otros, ya que, acabado el mundo, los condenados seguirán penando; es un mal puro, un mal intolerable, en que no se da espacio para un arrepentimiento saludable, en que no hay sombra de

esperanza o de consuelo, y en el que solamente se atiende a la pura venganza del orden trastornado, que con la frialdad de la proporción matemática pide inexorablemente reparación.

II. El problema

Ante la presencia de un hecho tan innegable, la mente se pregunta, con inmensa curiosidad y con ciertos asomos de rebeldía, cuál es la razón de tanto mal en el mundo.

Y no preguntamos cuáles son las trazas particulares de la divina Providencia en permitir tantos males y qué bienes saca de cada uno de ellos y cuál es el desarrollo histórico que tendrá la humanidad con la permisión de tantos males. Este problema es insondable, y el intento de escudriñarlo es de una temeridad insigne.

Cuán ocultas sean las trazas del Señor en la permisión de los males lo pondera la Sagrada Escritura con palabras muy asertivas. San Pablo nos dice: "*O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei! Quam inconprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius! Quis enim cognovit sensum Domini? Aut quis consiliarius eius fuit?*" (Rom. 11, 33-36). En el mismo sentir abunda Isaías: "*Non enim cogitationes meae cogitationes vestrae, neque viae vestrae, viae meae, dicit Dominus, quia sicut exaltantur Caeli a Terra, sic exaltatae sunt viae meae a viis vestris, et cogitationes meae a cogitationibus vestris* (Is. 55, 8-9). En el salmo 35 (v. 7) leemos: "*Iustitia tua sicut montes Dei, iudicia tua abyssus multa;* y en el salmo 72, viendo el salmista la prosperidad de los malos y las desgracias de los buenos, dice: "*Existimabam ut cognoscedem hoc: labor est ante me;* este misterio lo conoceremos en el Cielo; *donec intrem in sanctuarium Dei* (v. 17); entre tanto lo que nos conviene es estar bien con Dios, poner en El nuestra esperanza y alabarle por su gloria: "*mihi autem adhaerere Deo bonum est, ponere in Deo meo spem meam, ut annuntiem omnes praedicationes eius*" (v. 28).

Nosotros no tratamos ni de lejos de levantar el velo de este secreto que ahora se nos oculta y que en la posesión de la bienaventuranza se nos manifestará para justificar los designios de Dios y glorificar los caminos de su providencia.

Omitiendo, pues, estas curiosidades, que no son de nuestra incumbencia, entraremos en un terreno que, si bien muy difícil, no está fuera del campo de la especulación filosófica, si ésta se hace con humildad y moderación.

Preguntamos por la razón del mal en el mundo, lo cual equivale a investigar sus causas, sobre todo la causa última. Se pregunta, pues, cuál es la causa eficiente del mal, y cuál es la causa final, y cuál es la razón que explica por qué pudo Dios, sin detrimento de su santidad y de su bondad, permitir el pecado y elegir este orden de cosas en que tanto mal había de haber y por qué de hecho lo eligió; de donde resulta que son cuatro los problemas que en el problema total del mal se encierran.

Dicho se está que al investigar estas difíciles cuestiones no tratamos de salir en defensa de Dios, como si tuviera una causa difícil y a punto de perderla; ya sabemos que Dios es infinitamente santo y bueno; por consiguiente, *a priori* podemos decir que todo lo que El ha hecho está muy bien hecho. Además tenemos pruebas patentísimas de su bondad; El desea la salvación de todos, y esto con tanta sinceridad que da los medios necesarios para ello, y aun superabundantísimos, como se ve en la misión de su Divino Hijo, en el establecimiento de la Iglesia y los Sacramentos, y en la abundancia de gracias que a todos da continuamente. Tratamos solamente de hacernos a nosotros mismos inteligibles todos los problemas que hemos propuesto, y esto con humildad y modestia.

La solución del problema es tan difícil que [2] los autores han dado las más diversas respuestas, no siempre aceptables, y muchas veces proceden sin tener delante una problemática bien definida que les obligue a distinguir los diversos aspectos de la cuestión. Por esta causa, antes de proceder a nuestra solución, propondremos y criticaremos las soluciones generales y confusas que han dado algunos autores, lo cual creemos que preparará el camino para entender la solución que estimamos la verdadera.

III. Crítica de algunas soluciones

La *primera solución* es la *estoica*, de la cual habla Aulo Gelio: el mal no existe, es pura ilusión. San Agustín hace mención de ella y la

[2] La dificultad del problema la sintió San Agustín con un tormento indecible: "*Unde igitur mihi male velle et bene nolle. Quis in me hoc posuit et inseruit mihi plantarium amaritudinis cum totus fierem a dulcissimo Deo meo? Ubi ergo malum? Et unde et qua irrepsit? Quae radix eius et quod semen eius? Unde et malum? An unde fecit ea, materies aliqua mala erat, et formavit atque ordinavit eam, sed reliquit aliquid in illa quod in bonum non converteret? Cur et hoc?*" (Confess. 1, 7, c. 5, n. 7. ML. 32, 735-736) Y después describe los tormentos que en estas cuestiones sentía: "*Quae illa tormenta parturientis cordis mei! Qui gemitus! Deus meus! Et ibi erant aures tuae, nesciente me... Tu sciebas quae patiebar et nullus hominum.*" (Confess., 1, 7, c. 7, n. 2, ML., 32, 739.)

rechaza con sólo mencionarla. El mismo Leibniz propende a esta solución: porque si bien las cosas en particular parecen estar sometidas a algún mal, sin embargo son un bien para el universo. Y aun el mismo SAN AGUSTÍN en ciertas comparaciones literarias, parece decir lo mismo. Pues afirma que las partes sometidas al mal nos desagradan y nos parecen mal porque no comprendemos la complejidad del conjunto; si la comprendiésemos, veríamos cómo estas partes que nos disgustan dicen bien con otras que ahora no vemos, y así no nos desagradarían ni nos parecerían mal[3]. Pero la realidad del mal muerde demasiado fuertemente en nuestras propias carnes y en nuestro propio yo para que sea posible negar o atenuar la acerbidad de su aguijón, con el infantil consuelo de que nuestro mal, combinado con otras partes del universo, es un bien del conjunto.

---

[3] San Agustín no habló siempre de la misma manera, aunque siempre se inclina a decir que el mal lo permite Dios *para* mayor bien del universo. *a*) En alguna ocasión llega a decir que Dios *ama* el mal, (tal vez el mal físico): "*Certe et mala dixisti ordine contineri, et ipsum ordinem manare a summo Deo atque ab eo diligi. Ex quo sequitur ut et mala sint a summo Deo, et mala Deus diligat.*" (De ordine, 1, 1, c. 7, n. 17, ML. 32 986.) *b*) Y aún insinúa que el mal casi desaparece por ser un bien para el universo: "*Sicut pictura cum colore nigro loco suo posita, ita universitas rerum, si quis possit intueri, etiam cum peccatoribus, pulchra est, quamvis per seipsos consideratos sua deformitas turpet.*" (De civit. Dei, 1, 11, c. 23.) Si las partes malas nos desagradan y las reprobamos, es porque no conecemos el conjunto del mundo y las otras partes con las cuales dicen proporción y armonía: "*Qui totum inspicere non potest, tamquam deformitate partis offenditur, quoniam cui congruat et quo referatur ignorat*" (De civit. Dei, 1, 16, c. 8, ML, 41, 486). "*Cuius ordinis decus propterea nos non delectat, quoniam parti eius, pro conditione nostrae mortalitatis intexti... cui particulae, quae nos offendunt, satis apte decenterque conveniunt, sentire non possumus*" (De civit. Dei, 1, 12, c. 4, ML., 41 352). *c*) Pero también dijo que el mal no era necesario para la hermosura del universo: "*Non ipsa peccata vel ipsam miseriam perfectioni universitatis esse necessaria, sed animas in quantum animae sunt quae si velint, peccant. Si peccaverint, miserae sunt. Cum autem, non peccantibus adest beatitudo, perfecta est universitas; cum vero peccantibus adest miseria, nihilominus perfecta est universitas*" (De libero arbitrio, 1, 3, c. 9, n. 26). *d*) A veces habla tan cautamente, que no dice que Dios permitió el mal *para* el mayor bien del universo, sino que Dios permitió el mal *por sus altos juicios, sabiendo y queriendo* sacar bienes de ellos; no *para* sacar bienes, sino *sabiendo* que podía y quería sacar bienes. Preguntado por qué Dios dejó la libertad al hombre sabiendo que había de pecar, dice: "*Hoc eorum potestati maluit non auferre,* ATQUE ITA *et quantum mali eorum superbia et quantum boni sua gratia valeret, ostendere*" (De civit. Dei, 1, 14, c. 27, ML, 41, 436). "*Quem (Adam) similiter cum praevaricationis legis Dei, per Dei desertionem, peccaturum esse praesciret, nec illi ademit liberi arbitrii potestatem,* SIMUL PRAEVIDENS *quid boni de malo eius esset ipse facturus*" (De civit. Dei., 1, 22, c. 1, ML., 41, 752) *e*) En todo caso, la condición (y no digo la finalidad) para permitir el pecado es para San Agustín el sacar algunos bienes excelentes de él: "*Neque enim Deus omnipotens... cum summe bonus sit, ullo modo sineret mali aliquid esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret de malo*" (Enchirid., c. II, ML., 40, 236). *f*) Mas no hemos de disimular que la nota, que más frecuentemente resuena en los escritos de San Agustín, es que es mejor permitir los males *para* sacar bienes, que el *impedir* todo mal, así en el orden físico como en el moral: "*Potentius et melius esse iudicans etiam de malis bene facere, quam mala esse non sinere*" (De civit. Dei, 1, 22, 1).

Parecida a la estoica es la solución panteísta. Todos los males que presenciamos no son sino etapas de la evolución del ser absoluto, y por tanto no se pueden llamar males, porque son etapas para llegar a un estadio mejor. El mal moral no existe, ya que para él se necesitaría la libertad, la cual, en el sistema panteísta, no tiene lugar.

La *segunda solución* es *atea* o *dualista*. KANT dice que dudó seriamente de la existencia de Dios al enterarse del terremoto que destruyó la ciudad de Lisboa. LOTZE y WINDELBAND creyeron que la existencia de Dios era incomposible con la existencia del mal. BRUNNSCHVICG al contemplar la incesante lucha de unas razas animales contra otras, blasfemó y dijo que si hay un Dios artífice del mundo debe ser un artífice a la manera neroniana. AUGUSTO MESSER, en nombre de otros muchos, dice: "De esta manera entró el problema del mal con todo su peso en la esfera de mis reflexiones y dió al traste con mi fe en Dios." (Philosophie der Gegenwart in Selbsdarstellungen, R. S. Schmidt. Leipzig. 1922, ap. Ras, Welt u Gott, p. 189.) WINDELBAND dice: "Lo que la filosofía no puede disimular es la existencia del mal... Estamos en presencia de uno de esos casos en que podemos demostrar con toda seguridad y sencillez la imposibilidad de dar solución a un problema que por otra parte no podemos soslayar: el problema del mal es la cuadratura del círculo en el orden religioso." (Prâludien II, Tubingen, 1919, 315.) Y un escritor piadoso, como DE PARVILLEZ, S. I., escribe en Etudes[4]: "El problema del mal es el punto más doloroso de las relaciones entre Dios y nosotros."

La solución atea se descarta por sí misma, y sólo se ha mencionado para que se adviertan las dificultades que suscita el problema del mal.

Dios existe y es único, e infinitamente santo. Si El ha escogido este plan, bien escogido está, y a nosotros no nos toca sino acatar sus insondables juicios y procurar de alguna manera hacernos inteligible lo que en esta materia se puede entender con la humildad debida.

Sin llegar a la negación de la existencia de Dios, otros han creído necesario establecer *dos principios supremos e independientes*, uno bueno y otro malo, que sean origen del bien y del mal, respectivamente.

Este sistema está algo mitigado en los gnósticos, porque decían que el origen del mal es la materia, que es la sustancia divina llegada el más ínfimo grado de degradación.

También PLATÓN puso el origen del mal en la materia, pero ésta no es emanada, sino simplemente independiente de Dios.

La crítica de esta teoría es conocida. No puede haber un supremo

---

[4] Etudes (20 febr. 1929), 496.

principio que sea puro mal, porque el mal es privación y no puede subsistir en sí sino en un sujeto real, el cual será bueno. Además, el ser creado es único y simplicísimo e inmutable, de donde se concluye que no puede haber ninguna materia increada, ni una materia que sea emanación segregada y degradada de la sustancia misma de Dios.

La *tercera solución* es la de la *caída* del primer hombre. El plan primitivo de Dios no fué éste. Dios creó al primer hombre en estado de inocencia y de elevación, exento de todos los males de esta vida, y de la futura, y quiso que como él fuesen todos sus descendientes: de esta felicidad gozaríamos al presente si Adán no hubiera pecado. Pero pecando él, se sumergió a sí y a toda su descendencia en el abismo de males que ahora tenemos: el hombre es el culpable, y Dios está inmune de toda acusación.

Esta solución dice mucha verdad en lo que afirma, pero no nos da la última explicación que buscamos, antes queda íntegro el problema. ¿Cómo pudo Dios elegir sin desdoro alguno suyo un orden de cosas en que previó que el primer hombre caería? ¿Y por qué ligó a su conducta la suerte de toda la Humanidad? ¿Y por qué al establecer esa conexión entre Adán y su descendencia eligió un orden en que habría tantos males y no otro orden en que los males fuesen menores? ¿Cómo en todo esto se salva la santidad y la bondad divina? A ninguna de estas preguntas responde la solución de la caída, y así no es una respuesta apta para resolver el problema del porqué del mal en el mundo.

La *cuarta solución* podríamos llamarla estética. Dios eligió este plan en que había de haber tanto mal, tantas iniquidades y tanta ruina eterna *para* el mayor bien del Universo. Con esta finalidad queda explicado cómo Dios pudo elegir este plan sin detrimento de su santidad y de su bondad, y por qué de hecho lo eligió: Dios elige siempre lo mejor, y lo mejor es un Universo en que haya pecados, a causa de los bienes que llevan consigo, como son el arrepetimiento, el martirio, la redención por Cristo y la ostensión de la justicia vindicativa.

Esta solución estética es, no solamente de LEIBNIZ [5] sino también del P. RUIZ DE MONTOYA [6], y de muchos autores escolásticos así molinistas como tomistas [7], y está tan arraigado este modo de hablar que lo adoptan espontáneamente aun aquellos doctores que reflejamente refutan

---

[5] Pens., 8 (1952), 293.
[6] *De providentia*, d. 2, s. 4.
[7] Caeit. in 1, q. 22, a. 2, ad 2. Cf. San Agustín en la nota anterior.

la sentencia [8]. A nosotros la solución no nos satisface, y no estamos solos en desecharla [9].

Antes de entrar en la discusión de ella, conviene advertir cuán ambigua es su principal afirmación, en la que dicen que Dios ha elegido el permitir el pecado para el mayor bien del Universo. ¿Qué entienden por el mayor bien del Universo? ¿Pretenden que con el pecado se da el universo mejor de todos los posibles, por lo menos en su conjunto, como querían ABELARDO, RUIZ DE MONTOYA, LEIBNIZ y otros muchos? ¿Pretenden que, por lo menos, puestas estas substancias presentes, que de hecho creó Dios, la disposición del Universo en la que hubiera pecados es la mejor de todas las posibles, como quiere ROZWADOWSKI? Nada de esto pueden razonablemente decir [10].

Pero prescindiendo de esta ambigüedad y no exigiendo que determinen qué es lo que entienden por el mayor bien del Universo, hemos de distinguir en esta solución estética dos aspectos: el primero es la finalidad que señalan a la permisión del pecado, y el segundo es el sentido en que se ha de tomar la permisión que se ordena a esa finalidad.

La *finalidad* que señalan a la permisión del pecado es el mayor bien del Universo, que consiste, por lo menos en parte, en que haya penitencia de pecados, fortaleza de mártires, redención de las iniquidades por Cristo y ostensión de la divina justicia. No ven que de esta manera hacen a Dios cómplice de los pecados de los hombres. Porque el que desea por su propia iniciativa un fin, que presupone esencialmente el pecado, quiere virtual e implícitamente el pecado; y como, según ellos, Dios pretende por su propia iniciativa la penitencia, la cual presupone esencialmente el pecado, se sigue que Dios pretende que se hagan pecados en el mundo.

Si consideramos en qué consiste *la permisión* del pecado, que se ordena a las finalidades dichas, vendremos a la misma conclusión, a saber, que hacen a Dios cómplice y autor del pecado. Dios, según ellos, ha de ordenar la *permisión* del pecado para que haya penitencia de pecados y para que haya redención de los mismos por Cristo; y la ordena a esos fines en cuanto que es apta para obtener esos fines; mas la permisión del pecado no es apta para obtener esos fines, sino en cuanto está ligada al pecado; luego Dios quiere la permisión del pecado en cuanto está ligada al pecado, y eso es querer el pecado. Estos dos inconvenientes los consideraremos más detenidamente al criticar algunas doctrinas semejantes de los escolásticos.

---

[8] SUÁREZ, *De incarnat.*, d. 5, s. 5, n. 17.
[9] VÁZQUEZ, in 1, q. 22, a. 2, ad 2, comm. m., 27.
[10] Pens., 8 (1952), 294, 302.

IV. Solución que nos parece verdadera

El problema de la razón del mal en el mundo es complicadísimo. Habremos adelantado mucho si determinamos bien el sentido del problema y si distinguimos cuidadosamente la múltiple problemática que encierra el problema total, porque así habrá esperanza de darle una solución adecuada.

Ya señalamos antes que el problema total de la razón del mal en el mundo contiene en sí otros cuatro, y son los siguientes: *primero,* cuál es su causa eficiente; *segundo,* cuál es su causa final; *tercero,* cuál es la razón intrínseca y formal que nos hace inteligible por qué Dios pudo lícitamente elegir este plan del mundo en que tan horrendos males había de haber; *cuarto,* cuál es la razón que nos hace inteligible por qué Dios eligió de hecho este plan más bien que otro alguno en que no hubiese males algunos morales o, por lo menos, hubiese menos males en cantidad y en calidad.

§ 1. Causa eficiente del mal

A. La causa eficiente del mal *físico en los seres irracionales* es Dios en cuanto concurre con las causas segundas. Dios pretendió crear un Universo, no estático, parecido al que puede hacer un hombre en una maqueta, sino un Universo dinámico, en que cada uno de los seres obrase según su naturaleza y, por consiguiente, produjese nuevas formas, nuevos estados y combinaciones opuestas a las exigencias de los seres modificados, y en esto precisamente consiste el mal físico. Es cierto que las causas segundas son las que producen los males físicos dichos; pero justamente se atribuyen también a Dios, porque Él dió a las causas segundas la índole especial de donde dimanan necesariamente tales males determinados y, además, Él concurre con ellas.

Para que se entienda cómo todo mal físico se puede atribuir a Dios como a verdadera causa, dividamos todos los males físicos en tres clases.

Unos males consisten en formas inconvenientes causadas en el paciente por un agente de perfecta virtud, y de esta manera, el fuego causa quemaduras en la planta y dolores agudos en el animal; estos males ya se

---

[11] Suárez, opusc. I, *De auxiliis,* 1, 2, c. 3, n. 4; c. 5, n. 14; y refuta a los que opinan lo contrario: *De praedestinat,* 1, 3, c. 8, nn. 12, 13. Lo contrario a Suárez siente Ruiz Montoya, *De voluntate Dei,* d. 26, s. 3, n. 8; et *De providentia,* d. 13, s. 2, n. 9.

[12] Suárez, opusc. I, 1, 2, cc. 2, 4.

ve que provienen de Dios como de causa verdadera, juntamente con la causa segunda.

La segunda clase de males físicos consiste en acciones que proceden de una causa perfecta, pero que han sido impedidas por la acción de otro agente natural, como cuando la virtud perfecta generativa produce un monstruo, a causa de que en su acción se interpone otra causa natural que impidió su acción. Este mal también proviene de Dios, ya que proviene de la acción de dos causas que son perfectas en su orden, y no indica defecto o privación en ninguna de ellas.

La tercera clase de males físicos consiste en acciones que proceden de una causa defectuosa, como la cojera que procede de una pierna mal formada y la mala digestión que procede de un estómago endeble. Estos males también se han de atribuir a Dios, porque las causas defectuosas no tienen tal defecto sino por alguna acción de causas perfectas que obran según su índole. Se ha de notar, sin embargo, que estas acciones provienen de las causas creadas como de causas que tienen en sí imperfección o privación indebida; mas de Dios proceden como de causa perfecta que concurre positivamente a producir la imperfección de la causa defectuosa. Dios, ciertamente, no produce directamente la privación, porque ésta no puede hacerse directamente; pero sí determina la acción defectuosa en lo positivo que tiene, aunque, como queda dicho, no como causa defectuosa, sino como causa perfecta.

Y en esta atribución de los males a Dios hay una gran diferencia entre los males físicos y los males morales. Los males morales nunca se atribuyen a Dios, porque si bien El hizo la voluntad que peca, sin embargo, ella no está determinada al pecado; ella tiene todos los medios para no pecar y, por tanto, si peca, no se debe a la determinación o causalidad de Dios, sino solamente a la propia determinación, como explicaremos más adelante.

Mas todos estos males no los causa Dios como causa *per se*, sino *per accidens*. Dios no quiere estos males como fines, sino únicamente como medios u ocasiones para obtener bienes excelentes, como es la jerarquía de causas y de efectos en el Universo; fuera de que el mal consiste en privación, y la privación nunca se hace directamente, sino indirectamente, como cosa adherida al efecto positivo que se produce.

En esta manera de proceder de Dios no hay nada irracional ni reprensible, porque se conserva la subordinación de las causas y efectos entre

---

[13] SUÁREZ, DM., 11, s. 3, n. 23.

sí y de todos los seres al Creador [14]. El mundo, con todos estos males, todavía es un espejo en que se reflejan las divinas perfecciones.

B. La causa del mal *físico en los seres racionales* es también Dios, en cuanto que da a las causas naturales la destinación para hacer determinados efectos y Dios concurre físicamente con ellas. El hombre, en cuanto ser corpóreo, está sometido a la trama de este universo material y está sujeto a las mismas influencias y a los mismos agentes que los demás cuerpos; y de aquí se seguirá que, cuando le invadan causas enérgicas que tengan más fuerzas que él, lo oprimirán y le causarán infinitas molestias, privaciones y enfermedades, en las cuales consiste el mal.

Pero Dios es causa de estos males, no *per se*, porque no los quiere por sí mismos, sino que es causa *per accidens*, porque los quiere solamente como medios u ocasiones para sacar bienes muy excelentes. De esta manera conserva la jerarquía de causas y de efectos físicos y, además, mira por la dignidad de la persona humana, ordenando estos males para que la persona humana ejercite las *virtudes*, aumente los méritos para la vida eterna y de esta manera se prepare un porvenir felicísimo.

En esta manera de proceder de Dios tampoco hay nada irracional o reprensible, ya que se conserva la subordinación jerárquica de los seres irracionales entre sí, de éstos con relación al hombre y de todos con el Creador.

Cuando los males físicos del hombre provienen de pecados propios o ajenos, entonces Dios solamente permite esos males; pero una vez que suceden contra su voluntad antecedente, quiere que el hombre los sufra para su bien espiritual, en lo cual tampoco hay desorden alguno de parte de Dios.

Los que se quejan de los males físicos tienen cierta tendencia materialista; piensan que toda la razón de su existencia se reduce a esta vida, y por eso el mal físico lo juzgan como pérdida de toda su razón de ser.

Pero los que creen que esta vida es como un camino brevísimo ordenado a alcanzar un imperio inefable de riquezas y de bienestar, y esto dentro de muy pocos días, no se quejan tanto de los males temporales, aunque son realmente espantosos, sino que los tienen como una mina riquísima de merecimientos y alaban al Señor por haberles dado un medio tan fácil para encumbrarse a las verdaderas riquezas y a los verdaderos honores.

---

[14] SUÁREZ, DM., 11, s. 3, nn. 21-24.

C. La causa eficiente del mal *de pena eterna* es solamente Dios, que es el único ser tan poderoso que pueda infligir tan gran suplicio. Pero este mal Dios no lo quiere como fin, porque ninguna tendencia apetitiva tiende al mal como a su término, sino que lo quiere únicamente como medio u ocasión[15] para demostrar su santidad infinita que no transige con la maldad. Ni inflige este mal con providencia primaria y por su propia iniciativa, sino forzado en cierta manera por el pecador. El pecado merece de suyo la pena eterna del infierno, como suponemos demostrado por la revelación; y la santidad divina exige que Dios tome esta máxima como norma de conducta: si alguien peca y muere en la obstinación de su pecado, Dios se ve forzado en alguna manera por el pecador a castigarle eternamente. Por su parte, Dios quiere sinceramente la salvación de todos, y para este fin a todos da los medios necesarios y abundantes. Si a pesar de eso el pecador, voluntaria y libremente, peca y se obstina en su pecado, él voluntariamente y a sabiendas se lanza a su ruina, y no puede acusar a nadie sino a sí mismo. Así que la causa eficiente del castigo es Dios; pero la causa meritoria es solamente la criatura cuando peca en contra de la voluntad antecedente de Dios.

D. Vengamos ya al mal más tremendo, porque perturba toda la razón de existir del hombre y toda la subordinación de la criatura al Creador: *este es el mal de culpa: el pecado.*

a) La causa del pecado es *solamente la criatura racional.* Ella es causa del pecado, porque teniendo en sus manos todos los medios para ejercitar la virtud y evitar el vicio determinó libérrimamente pecar y no obedecer. Y la creatura racional puede llegar a tal grado de perversión que quiera el mal moral, no sólo por el deleite que trae consigo

---

15 SUÁREZ: El mal de pena Dios lo quiere, no *per se,* sino *per accidens.* "*Malum... poenae* DIRECTE *vult Deus; non tamen* EX *se illud vult, sed ex ratione iustitiae*" (De praedestinat, 1, 5, c. 4, n. 2); no lo quiere como fin, sino como medio, que es lo mismo que quererlo *per accidens.* En la Metafísica había dicho que Dios quiere la pena *per se,* solamente en el sentido de *directe,* no como fin, sino como medio: "*Malum autem poenae, non solum quoad permissionem, sed etiam quoad effectionem, potest* PER SE *ac recte intendi* PROPTER *honestum finem... Et hoc modo malum ut tale est, potest habere finalem causam (extrinsecam); atque ita Deus intendit mala poenae, quorum est auctor.*" Cuando GISQUIÈRE (*Deus Dominus,* II, p. 80) dice que Suárez afirma que Dios quiere el mal de pena *por sí mismo,* y no por un fin distinto de la pena, le atribuye algo que es opuesto a las palabras mismas de Suárez; no basta señalar que Suárez dijo que el mal de pena Dios lo quiere *per se;* es necesario atender al sentido que el mismo Suárez da en ese lugar al *per se;* las palabras citadas ya lo indican bastantemente; pero ellas se declaran más con otras bastante próximas: "*Nam si sit agens liberum, potest* DIRECTE AC PER SE *intendere malum alterius* PROPTER *alium finem, ut supra dicebamus de malo poenae, quod Deus* DIRECTE *intendit, supposito malo culpae*" (DM, 11, 3, 11): esto es lo mismo que afirmar que Dios quiere el mal de pena *directamente,* mas no *por sí,* sino *por un fin* distinto de la pena misma.

lo positivo del pecado, como la lujuria y el hurto, sino también por la malicia misma, aunque no queriéndola como fin, como es patente, sino como medio para ejercer su venganza con el Creador en el infierno.

b) *Dios no es causa del pecado.* Es cierto que Dios permite el pecado, y esto no con una permisión inerte de dejar hacer, sino con una permisión activa, por la que ofrece el concurso general e indiferente a la criatura para que ésta pueda libremente obrar según su índole, y venido el tiempo, causa con la creatura racional la misma acción positiva contraria a la ley de Dios y a la recta razón. Dios, pues, en la acción pecaminosa interviene de dos maneras, *concurriendo* físicamente a la acción, y no *impidiéndola,* siendo así que pudo tan fácilmente hacerlo. Sin embargo, decimos que Dios no es causa del pecado, ni *directamente* en la acción positiva que hace, ni *indirectamente* al no impedir el mal que tan fácilmente pudo impedir.

c) Y, ante todo, Dios no es causa eficiente del pecado *directamente por el concurso positivo que presta a la acción pecaminosa.*

Cuando el pecado es de mera *omisión,* Dios no concurre a él eficientemente, ya que no hay efecto positivo que se pueda hacer eficientemente.

Cuando el pecado es de *comisión,* podemos distinguir en él dos aspectos, que son: la acción positiva en cuanto emana de Dios y esa misma acción en cuanto emana de la creatura. La acción en cuanto emana de la creatura es pecado, porque ella es la que determina su especificación y su ejercicio inhonesto, siendo así que debe y puede evitarla. Mas esa misma acción pecaminosa, *en cuanto emana de Dios, no es pecado.*

La dificultad en hacer inteligible esta afirmación es verdaderamente grande para nuestro entendimiento. Porque en seguida se ofrece a la mente la siguiente dificultad: el que hace advertida y libremente una acción con la cual está ligada la malicia moral, quiere virtualmente el pecado y la malicia. Y esta es precisamente la razón por qué la criatura es culpable y responsable de la malicia del pecado. La criatura, al pecar, no produce eficientemente la malicia ni la quiere directamente, sino que hace una acción positiva prohibida, en circunstancias en que la malicia es inseparable de esa acción positiva, y por eso es responsable de la malicia del acto. Mas la acción, en cuanto emana de Dios en las circunstancias en que concurre con la criatura, está necesariamente ligada a la malicia, por la advertencia de la criatura y por la libertad con que ésta obra; luego la acción pecaminosa, en cuanto emana de Dios, es también pecado como la acción de la misma criatura.

Muchas son las respuestas y explicaciones que se han dado entre los escolásticos para resolver esta obscura objeción, lo cual es indicio de la dificultad del asunto [16]. *A priori* sabemos que hay una solución, ya que nos consta de la infinita santidad de Dios: y nuestro trabajo ahora será dar con ella, si podemos.

La *primera* explicación es de DURANDO y AURÉOLO; movidos por la dificultad presente, negaron el concurso simultáneo. Dios creó las causas libres, y ellas solas son las que determinan su propia acción: y como el responsable de la acción es el que la determina, solamente la creatura es causa de su acción, no Dios. Esta explicación es la más radical y la más sencilla de todas, pero no es la más fundada. Toda realidad positiva está hecha por Dios inmediatamente, y, por tanto, la acción pecaminosa que hace la creatura, procede también inmediatamente de Dios.

La *segunda* solución es la de CAYETANO. Sostiene que toda la malicia moral del pecado consiste en algo positivo, pero que el pecado, en su conjunto, dice no solamente aquello que es positivo, sino también la privación que le sigue necesariamente a eso positivo. Dios, pues, no es causa directa del pecado, porque aunque hace todo aquello positivo, que es la malicia moral, sin embargo, no hace aquella privación que necesariamente le sigue (Ap. Vázquez, 1-2, d. 129, n. 15).

Esta segunda explicación es deficientísima. Si toda la malicia moral consiste en algo positivo, Dios la hace directamente y, por consiguiente, es causa del pecado. Es cierto que no hace la privación que necesariamente se sigue al acto positivo contrario a la ley y honestidad; mas tampoco la creatura hace esa privación, porque las privaciones no tienen causa directa y, sin embargo, es causa del pecado; luego del mismo modo Dios sería causa del pecado. Además omitimos ahora el discutir la inaceptable opinión de que la malicia consista en algo positivo.

La *tercera* explicación dice que Dios no es responsable, porque al concurrir con la creatura obra según las reglas de la recta razón, que dictan que la causa primera ha de concurrir a toda acción positiva, y, en cambio, la creatura es responsable porque obra contra las leyes de Dios y la recta razón.

Es cierto, como veremos, que la acción pecaminosa, en cuanto procede de Dios, no es contra las reglas de la recta razón, pero esta explicación no lo hace ver: porque si Dios hace una acción con la cual está necesariamente ligada la malicia, parece que quiere implícita y vir-

[16] Ap. VÁZQUEZ, 1-2, d. 129, n. 3.

tualmente la malicia: esta dificultad hay que solucionarla, y la teoría presente no la soluciona.

La *cuarta* explicación dice que cuando hay dos causas que concurren simultáneamente a una acción, el defecto hay que atribuirlo solamente a la causa defectible, no a la causa perfecta; en el pecado hay algo positivo y algo defectuoso; lo defectuoso hay que atribuirlo solamente a la creatura, que es defectible, no a Dios, que es causa perfecta. Dios concurre v. c. con el cojo a la acción de andar: lo positivo que hay en el andar hay que atribuirlo a Dios y a las fuerzas del organismo; lo defectuoso en el andar hay que atribuirlo solamente a la pierna mal formada.

No satisface esta solución. El que quiere y hace una acción que está inseparablemente ligada con la malicia, quiere también la malicia; pero según esta explicación, Dios quiere y hace la acción positiva del pecado, luego quiere también implícitamente la malicia ligada con ella. Y del mismo modo el que quiere y determina y hace la acción de andar con una pierna coja, quiere, aunque *per accidens*, y determina implícitamente la existencia del defecto en el andar: luego, según este ejemplo, Dios querría la malicia: lo cual no se puede decir, porque Dios no quiere la malicia, ni siquiera *per accidens*.

La *quinta* solución dice que Dios no es responsable del pecado, porque El hace la acción positiva del pecado con la intención de obtener fines buenos, como son la penitencia, la humildad y la manifestación de la justicia punitiva, no con la intención de violar la ley de Dios, como el pecador.

En esta solución se atribuye a Dios una inmoralidad abominable: los fines justifican los medios. Se concede que la acción es absolutamente inseparable de la malicia y, por tanto, intrínsecamente mala; y no es lícito hacer el mal para que vengan bienes, como dice la sana razón y la palabra divina [17].

La *solución comúnmente recibida* enseña que Dios no determina la acción pecaminosa en cuanto a la especificación ni en cuanto al ejercicio, ni está obligado a impedirla; por consiguiente, Dios no es causa del pecado, a pesar del concurso positivo con que hace toda acción positiva que hace la creatura [18]. Explanaremos algo esta solución, que también es la nuestra.

---

[17] VÁZQUEZ, ib., n. 4-21.

[18] S. THOMAS, 1-2, q. 79 aa. 1, 2; *De malo*, q. 1, a. 3; SUÁREZ, opusc. I, *De auxiliis*, 1, 2 c. 3 nn. 17-20; VÁZQUEZ, 1-2, d. 129, nn. 24-25; CANO, *De locis*, 1, 2, c. 4; et *De Sacramentis* p. 4, post quintam conclus.; SOTO, *De natura et gratia*, 1, 1, c. 18; RUIZ DE MONTOYA, De voluntate Dei, d. 26, s. 7; d. 50, s. 3, n. 4, 6.

Dios *no determina* la acción del pecador ni en cuanto a la especificación ni en cuanto al ejercicio: no hace que la acción verse sobre tal objeto inhonesto, y que se haga en tales circunstancias de lugar, tiempo y advertencia.

Efectivamente, Dios ofrece el concurso general e indiferente para, todo lo que la creatura puede hacer en aquellas circunstancias, con el ánimo de que la causa creada sea una causa completa y libre (lo cual no podría ser sin tal ofrecimiento del concurso) y para que obre libremente el bien; y venido el caso concurre a la acción de la creatura, no precisamente en cuanto es una acción determinada a tal objeto inhonesto y en tales circunstancias, sino en cuanto es una actuación de la causa contingente y completa, según su índole; y la actuación bajo ese respecto no incluye pecado alguno, antes toda ella es buena y deseable [19].

En cambio, *solamente la criatura es la que determina* que exista tal acción en particular sobre tal objeto y que exista en tal tiempo y en tales circunstancias de advertencia y de libertad expedita. Porque aquella causa determina la acción, que en el signo anterior a su producción es libre y dueño de hacerla o no hacerla, y esta causa es solamente la criatura. Dios, por su decreto libérrimo, ya está ligado a hacer según la índola de la creatura.

De lo dicho podremos entender cómo Dios no es causa directa del pecado. Porque aquel es causa directa del pecado que determina la acción positiva del pecado en cuanto a la especificación a tal objeto inhonesto, y en cuanto al ejercicio, y en tal tiempo, y en tales circunstancias en que la malicia es inseparable de la acción, por la advertencia a la regla de las costumbres y por la libertad. Mas todo esto le viene a la acción pecaminosa en cuanto procede de la creatura y no en cuanto procede de Dios.

Con esto *se ha respondido* a la gravísima dificultad propuesta al principio. Se decía que todo el que hace libremente y advertidamente una acción que está unida indisolublemente a la malicia moral quiere implícita y virtualmente esa malicia; mas Dios hace advertida y libremente la acción positiva del pecado, que está indisolublemente unida a la malicia moral, luego Dios quiere implícitamente la malicia moral.

A esto *hemos respondido* que la malicia moral está ligada a la acción

---

[19] Según Suárez, Dios se complace en la acción con que se hace el pecado, en cuanto procede de su omnipotencia, porque como tal no es pecado, sino que es una acción buena y prudente; pero le desagrada, la desaprueba y prohibe en cuanto emana de la criatura, quien la determina inhonestamente en cuanto a la especie y al ejercicio (Opusc., I, 1, 2, c. 5, n. 20).

advertida y libre de la creatura, la cual acción, por estar determinada a un objeto particular e inhonesto, es intrínsecamente mala; pero la malicia no está ligada a la acción, que, en cuanto sale del agente, no está determinada a un objeto particular inhonesto, sino que solamente tiende a la actuación de una causa contingente y completa según su índole; y esta es la manera como la acción pecaminosa de la creatura procede de Dios.

Esta solución *se puede entender mal,* y por eso hemos de insistir en ella. Dios hace toda la entidad positiva del pecado, sin que quede aspecto alguno positivo que Dios no haga. Pero la tendencia de la acción, en cuanto procede de Dios, no coincide del todo con la tendencia de esa misma acción, en cuanto procede de la creatura. En cuanto procede de Dios, tiende a actuar una causa contingente, completa y libre, lo cual es cosa laudable, y corresponde muy bien al oficio de causa primera que Dios ha de ejercer; mas en cuanto procede de la creatura, tiende determinadamente a *tal objeto inhonesto,* y en tales circunstancias en que la malicia es inseparable del acto: la acción de Dios y de la creatura es la misma, pero recibe diversas denominaciones, según la causa de donde procede: de Dios recibe la denominación de ser actuación de una causa contingente y libre, y de la creatura recibe la denominación de ser una acción contra los mandamientos divinos y contra la recta razón.

Ni con esto se dice que la creatura hace alguna acción antes de que Dios la comience o con independencia de Dios. Y tenemos un ejemplo que ilustrará esta doctrina.

El hábito de la caridad está unido a la voluntad libre como causa necesaria. La voluntad no puede hacer ningún acto perteneciente a la caridad sin que el hábito simultáneamente obre; pero la determinación del acto en cuanto al ejercicio y a la especificación depende solamente de la voluntad. Lo cual no quiere decir que la voluntad obre algo *sin* el hábito o *antes* que el hábito, sino solamente que en el signo anterior a la acción solamente la voluntad era indiferente para el ejercicio y la especificación, y el hábito, como causa necesaria, tiene que hacer conforme a la determinación de la voluntad. De una manera parecida, aquí Dios aplica su omnipotencia a manera de causa necesaria para obrar según la índole de la creatura; esto supuesto, en el signo anterior a la acción solamente la creatura es libre y determina la acción; Dios, como causa aplicada a manera de causa necesaria, obra conforme a la determinación de la crearа: lo cual no quiere decir que la creatura obre algo *antes* que Dios o *sin* Dios, sino solamente que la creatura es la que en el signo anterior a la acción es libre para obrar o no obrar y para especificar así o así su acción.

La acción así determinada por la cretatura es pecaminosa, porque tiende directamente a un objeto que la ley de Dios prohibe, y, por consiguiente, tiene aneja inseparablemente la malicia. Mas la acción, en cuanto emana de Dios, no está determinada a tal objeto y ejercicio y especificación, sino solamente a ser la actuación de una causa contingente, completa y libre, lo cual no es pecado alguno ni está prohibido por título alguno. Dios hace *toda* la acción de la creatura, pero no la hace especificándola ni determinándola al mal y a las circunstancias inhonestas, sino tendiendo a la actuación de una causa contingente y libre: la creatura sola es la que determina la acción en cuanto a la especificación y en cuanto al ejercicio, porque *en el signo anterior a la acción solamente ella es libre para obrar o no obrar,* y Dios por su decreto libérrimo ya está determinado a hacer lo que la creatura haga. Dios había determinado juntar su omnipotencia con la creatura para obrar todo lo que la creatura pudiera obrar en determinadas circunstancias; y como con la ciencia media vió que la creatura, con ese concurso ofrecido, haría determinado acto, por eso su decreto general queda determinado objetivamente por la creatura, o sea por la verdad del futurible, que aparece en la ciencia media.

Contra esta doctrina no se puede objetar otra cosa que la dificultad conocida contra la ciencia media. El objeto de la ciencia media está constituído antes de que Dios conozca ese objeto, que es el futurible. Y como en el futurible se contiene una acción que Dios hace con la creatura, se sigue que la ciencia media presupone que se da alguna acción divina sin que El lo sepa.

No hemos de disimular la *obscuridad* de esta dificultad, que ha hecho decir a algunos que en esto hay un gran misterio. Pero si no se resuelve, no hay en ella un gran misterio, sino una gran contradicción: Dios sería un ser inteligente y libre y, sin embargo, se presupone una acción que procede de El, sin conciencia de lo que hace.

La *respuesta,* sin embargo, existe. El objeto de la ciencia media preexiste, según los signos de razón, antes de que Dios lo conozca, pero ese objeto que precede al conocimiento hay que entenderlo y formularlo bien. El objeto de la ciencia media no hay que formularlo así: "Si a la creatura se le ofreciese el concurso general e indiferente para todo lo que puede hacer en determinadas circunstancias, ¿qué haría ella con el concurso de Dios, el cual obraría inconscientemente con la creatura?" En ese supuesto el objeto de la ciencia media es absurdo y quimérico y supone que Dios da un concurso sin tener conciencia de lo que hace. El objeto de la ciencia media se ha de formular de la siguiente manera: "Si a la

creatura se le ofreciese conscientemente por Dios el concurso para obrar todo lo que pudiese obrar en determinadas circunstancias, ¿qué harían conscientemente Dios y la creatura?" En esta fórmula todo sucede bajo la luz y la conciencia divina.

Dios conoce ese objeto, porque es una verdad. Porque, en efecto, si Dios aplicase su omnipotencia a manera de causa necesaria para obrar con la creatura todo lo que ésta pudiese obrar en determinadas circunstancias, la creatura haría libremente alguna acción concurriendo Dios conscientemente, y eso es lo que conoce Dios. Creemos sinceramente que la dificultad queda deshecha plenamente.

Sólo queda la admiración de cómo Dios conoce esos futuribles, ya que es imposible que los conozca en ninguna causa. Una teoría aceptable dice que los conoce en sí mismos, una vez supuesto que el acto con que los conoce, conoce antes la esencia divina, y así ya el acto está especificado y determinado por la esencia divina a conocer todo lo cognoscible: el objeto será así mero término del conocimiento divino, no un determinante ni un especificante del mismo.

Queda, pues, demostrado que Dios *no es causa directa* del pecado, aunque concurre positivamente a toda la acción de la creatura. Sin embargo, de alguna manera *impropia* se puede decir que Dios es causa del pecado *remota y per accidens*. Es causa *remota* porque Dios da a la creatura todas las energías y todo los medios de obrar lo que quiere, aunque no le da la determinación a tal acción determinada, y el que produce una fuerza o potencia activa se puede llamar causa remota de los efectos que esa potencia haga. Pero es causa *per accidens*, porque los efectos de la creatura y de las energías dadas a la creatura no emanan necesariamente ni determinadamente de ella, antes con las mismas energías la creatura pudo hacer el bien. De una manera semejante, el padre que engendró a un hijo, que después hace crímenes horrendos, es causa remota y *per accidens* de tales crímenes, pero de ninguna manera es causa *per se* porque esos crímenes del hijo no son determinados por la naturaleza que el padre engendró, sino por la mala voluntad del hijo, que pudo sin dificultad ser otra distinta de la que fué. Y esta manera de ser causa, es ser causa de una manera impropia e irreal [20].

* * *

d) Consta que Dios no es causa *directa* del pecado por la acción que pone al concurrir a la acción pecaminosa. *Veamos si por lo menos es*

[20] Dios es causa del pecado, *remote et per accidens*, Vázquez, L-2, d. 129, n. 4.

causa indirecta, en cuanto que no impide la acción pecaminosa que tan fácilmente pudiera impedir, ya sustrayendo el concurso, ya poniendo a la creatura en aquellas circunstancias en que previó que libremente haría el bien.

Y la razón de dudar es la siguiente. Una persona es causa indirecta y verdaderamente responsable de la acción mala de otro cuando, pudiendo y debiendo impedirla, no lo hace; mas Dios pudo y debió impedir el pecado de la creatura. Porque parece evidente que todo gobernante está obligado a impedir el mal de un subordinado suyo, cuando lo prevé y puede fácilmente impedirlo; y todo padre de familias está obligado a impedir el mal de sus hijos, cuando lo prevé y puede fácilmente impedirlo. Y Dios es un gobernante supremo y un padre de familias con respecto a todo el género humano, el cual prevé clarísimamente todos los males del pecado y del infierno en que pueden incurrir sus subordinados y sus hijos, y los puede impedir facilísimamente, según San Agustín [21]; luego está obligado a impedirlos; y si no los impide, es causa *indirecta* de ellos.

No es verdad que todo el que *prevé un mal y lo puede impedir* está obligado a impedirlo de hecho. Esa obligación no existe sino cuando hay un precepto de un superior legítimo de impedir el mal que otro hace, o cuando lo exigen los dictámenes de la recta razón, como serían en el caso presente el dictamen de la propia perfectibilidad o las exigencias de los diversos atributos divinos. Y *ninguno de estos títulos imponen a Dios la obligación de impedir el mal que prevé y que puede impedir.*

Dios no tiene *precepto* de impedir el pecado de sus creaturas, porque no tiene superior alguno.

Ni está sometido al dictamen de la *propia perfectibilidad*, en virtud del cual la persona tiene que perfeccionarse por sus propios actos. Dios es infinitamente perfecto y, por consiguiente, no puede perfeccionarse por ninguno de sus efectos.

Se dirá que si Dios hiciese una acción mala, como mentir, caería en imperfección gravísima; luego del mismo modo al hacer algún efecto bueno adquiere alguna perfección y, por tanto, está sujeto a la ley de perfectibilidad propia. Pero la disparidad es inmensa. La acción intrínsecamente mala es opuesta a la santidad divina, y si la hiciese, sería indicio de que no es infinitamente santo. Mas la obra buena exterior, por una parte, no se opone a ninguno de sus atributos, como es patente, y por otra, no le puede añadir perfección alguna, ya que por sí mismo es infinitamente santo, independientemente de toda otra exterior.

---

[21] *Quis enim auderet credere autidicere, ut neque angelus neque homo caderet, in Dei potestate non fuisse?* (De civit. Dei, 14, c. 27).

Ni está obligado Dios a impedir de hecho los pecados por las *exigencias racionales* de alguno de sus atributos, como lo podemos evidenciar recorriendo los principales.

La *justicia* no le obliga, porque Dios a nadie debe nada. El gobernante posee una dignidad eminentísima, que ha recibido a título oneroso de procurar con todas sus fuerzas el bien común. El padre de familias ha recibido un poder dignísimo, cual es el de regir la familia y traer legítimamente al mundo nuevos hombres; pero esa dignidad y poder lo ha recibido a título oneroso de cuidar de la familia y de procurar su bien y de apartar todos los males que buenamente pueda. Dios también es el creador del universo y legislador supremo y el gobernante de todos las creaturas racionales e irracionales. Mas este oficio no lo ha recibido de nadie, ni lo ha tomado a título oneroso, porque a nadie absolutamente está sujeto, sino que todas las cosas están esencialmente sujetas a su dominio, y en especial de las creaturas racionales le deben entera sumisión y agradecimiento, y deben servirla bajo las condiciones que El les señalare. Por consiguiente, Dios no tiene las obligaciones de justicia que tiene el gobernante público o el padre de familias: las exigencias de la razón no son las mismas en Dios y en las creaturas.

Dios tiene derecho a crear a los hombres y exigirles el servicio razonable que tenga por conveniente. Reclamar que Dios no adopte este plan, porque tal vez alguna de sus creaturas racionales se insubordine y caiga en lamentables desgracias, es coartar la libertad de Dios y hacer que no lleve a cabo sus planes por temor a los rebeldes y criminales. Ante la rebeldía de los malvados, Dios no puede renunciar a sus derechos de crear libremente a los que quisiere, y de imponerles las obligaciones que exige su santidad infinita, sino que ha de hacerles sentir su estulticia, ya que no quisieron aprovecharse de la dulzura de padre con que les suministró los medios necesarios para salvarse. El que quiere igualar a Dios con el gobernante público y con el padre de familias se olvida de la analogía esencial que hay entre Dios y las creaturas, y quiere a todo trance introducir entre ellos la univocidad, que es una especie de ateísmo o de panteísmo.

Ni le obliga a impedir el pecado *su infinita santidad*. La santidad. obliga a Dios a que prohiba el pecado y preceptúe la virtud, y que para este fin dé leyes justas y las sancione de manera capaz de mover a todo ser razonable; mas todo esto lo hace Dios con abundancia, aunque no impida de hecho los pecados. Si el hombre está obligado a impedir en otros los pecados que pueda buenamente, es porque tiene precepto de Dios y porque así lo exigen los dictámenes de la propia perfectibilidad

y la razón de ser todos iguales y hermanos, destinados a una misma sociedad y a la participación de los mismos bienes, lo cual lleva consigo el mirar unos por otros cuanto buenamente puedan.

Ni le obliga a impedir de hecho el pecado *su sabiduría*. Esta exige que Dios señale al hombre un fin digno del hombre y de Dios y que le dé los medios necesarios para llegar a él; mas esto ya lo hace Dios superabundantemente, aunque no impida de hecho el pecado: Dios asiste al hombre constantemente con sus ilustraciones e inspiraciones, le da los ejemplos de su santísimo Hijo, lo estimula con premios y con castigos y le da los remedios de sus sacramentos. Si el hombre peca, pudiendo no pecar, la sabiduría de Dios no sufre quebranto.

Pero ¿no estaría Dios obligado por *su bondad* y por la *caridad* para con su creatura a impedir el mal indecible del pecado, raíz y causa de condenación eterna y del mayor desorden que se puede concebir?

Tampoco las exigencias de este atributo divino obligan a Dios a impedir de hecho el pecado. Obraría Dios contra la bondad y caridad al no impedir el pecado y la ruina eterna si la creatura por sí misma, con los medios que tiene recibidos de Dios, no se pudiese valer para evitarlo. Mas esta hipótesis no se verifica. Dios a dado a la creatura todos los medios necesarios y abundantes para servir a Dios y salvarse; si, a pesar de esto, ella peca y se pierde, no se puede quejar contra la falta de bondad de Dios, sino solamente contra su propia estulticia y malicia.

¿Faltaría a la bondad y a la caridad el que dejase morir de hambre a una persona, a la cual ha suministrado abundantes alimentos y los ha puesto a su alcance, si ella no quiere comer? Faltaría a la caridad y a la bondad el que no sacase de la sima a un individuo, a quien ha suministrado escalas y cuerdas y suficientes instrucciones para valerse, si ella no quiere salir de allí? ¿Faltaría a la caridad y a la bondad el que dejase morir de frío, desnudez y a la intemperie, a una persona a la cual ha dado abundante dinero para comprarse ropa, casa y copiosas instrucciones para valerse de ese dinero si él no quiere usar de esos medios? Esta conducta no sería contra la caridad ni contra la bondad en el bienhechor, sino indicio de malicia consumada en el que no quiere valerse de los medios que se le han dado, y encima se queja del bienhechor. Pues esta es la conducta de Dios con el miserable que se enreda en pecados y finalmente se condena.

Es cierto que Dios podría preservar del pecado y del infierno a todos, ya negando su concurso para pecar, ya poniéndolos en las circunstancias en que preveía que harían libremente el bien: mas esto es reconocer las infinitas riquezas y poder inagotable de Dios, pero no es un capítulo de

acusación contra la bondad o caridad de Dios, ya que Dios ha comunicado infinitos bienes al que se pierde, y él se ha perdido sólo porque ha querido.

Conocemos la causa eficiente del mal. Dios es causa del mal físico y del mal de pena eterna, aunque no lo quiere *per se*, sino *per accidens*, no como fin, sino como medio; y el mal de pena eterna no lo quiere sino en cierta manera forzado por la creatura. Mas del mal moral o de culpa Dios no es causa *per se* ni *per accidens*, ni directamente por su concurso, ni indirectamente por no haberlo impedido. Solamente la creatura es la causa del pecado. Más adelante examinaremos la permisión divina del pecado e investigaremos con qué fin lo permitió, por qué pudo lícitamente permitirlo y por qué lo permitió de hecho.

JOSE HELLIN, S. I.

Chamartín de la Rosa (Madrid).

DUALISMO DE EXPERIENCIA Y TEORIA EN LA FISICA (*)

En el conocimiento del mundo sensible, que nos rodea, la tensión se establece continuamente entre estos dos polos: por una parte, la experiencia, vulgar o de laboratorio; por otra, la teoría, también vulgar o de gabinete. Es preciso mantenerse muy alejado de toda preocupación especulativa por el mundo sensible para no sentir pronto la presencia y el embarazo de ese dualismo, que tiende a desgarrar nuestro espíritu.

Desde luego, nos ponemos del lado de cuantos estén de acuerdo en afirmar—y son muchos—que el dualismo "experiencia-teoría" no se puede ni se debe suprimir. Sería igualmente lamentable que la experiencia pretenda suplantar a la teoría y, viceversa, que la teoría quiera suplantar a la experiencia. Estas dos actitudes extremistas son equivocadas de raíz. Es necesario mantener o, mejor, respetar ese dualismo como algo irreductible. Lo que hace falta es tratar de armonizarlo en forma que los dos términos se complementen.

Comencemos por precisar mejor esos dos términos del problema. Naturalmente, la discusión se plantea en el dominio de las *ciencias* naturales y más concretamente en el campo de la física y química. Se trata, por tanto, de la experiencia externa y de la teoría científica de lo sensible externo. Ahora bien, el problema "experiencia-teoría" se plantea aquí de dos maneras distintas, según la diferente significación que se dé a los términos experiencia y teoría.

He aquí la primera: el término "experiencia" puede significar pura y simplemente la intuición sensible inmediata, sean cualesquiera los medios o el procedimiento que la hayan provocado. Es esa percepción, que se da lo mismo al aire libre, en el campo, que en el laboratorio. Cuando

* Este trabajo es una adaptación española de nuestra Comunicación francesa a los Troisièmes Entretiens de Zurich (abril, 1951), publicada en el número 23 de *Dialectica* (1952) con el título: *Expérience et Théorie. Niveaux d'expérience.* El carácter de "comunicación" y la circunstancia del Congreso habrán de ser tenidas en cuenta en todo momento.

un pastor observa el arco iris, *ve* algo. Cuando un físico observa por el anteojo del espectroscopio un rayo de luz blanca, *ve* también algo. En ambos casos hay igualmente una experiencia. La fotografía que obtiene el turista o el aviador-observador proporcionan una intuición inmediata del mismo tipo que las fotografías obtenidas sobre la cámara de Wilson por el físico en su laboratorio. Se trata siempre del "datum" mismo sensible en su máximo posible de pureza. El hecho de que ese "datum" sea espontáneo o más bien buscado no modifica su carácter esencial. Desde este punto de vista, el experimento se reduce a la experiencia y ambos a la ἐμπειρία griega o, más exactamente, a la αἴσθησις.

Si convenimos en que la experiencia, definida así, se llame experiencia *macroscópica,* entonces es preciso decir que *toda* experiencia es experiencia macroscópica. En rigor no habría experiencias microfísicas. Esas, que muchas veces, y aun de ordinario, se designan como experiencias microfísicas, no se vinculan en realidad a lo microfísico sino mediante la interpertación, es decir, en definitiva, mediante la teoría.

El término "teoría" se opone aquí, por tanto, al de "experiencia" para designar todo elemento que el sujeto elabore sobre y más allá de esa misma experiencia, por lo menos siempre que la elaboración se realiza en forma consciente y refleja. Por consiguiente, no es sólo toda la estructura matemática, lógica y semántica, ni sólo el carácter esencial de *respuesta* implicado en todo experimento, lo que abarca el término "teoría". Es preciso añadir que toda construcción "cosista", desde la molécula al neutrino y desde el potencial al "spin", pertenece todavía al elemento teórico, a pesar de su carácter aparentemente más objetivo. La técnica de la observación y el equipo instrumental pertenece a su vez, todo entero, a la teoría, sea cualquiera su grado de perfección y de penetración, cuando se lo considera en su aspecto formal.

Sería éste el momento de preguntarse por la naturaleza epistemológica de ese elemento teórico, cuyo dominio y alcance acabamos de esbozar. Nosotros creemos que, en general, la naturaleza de dicho elemento es cuasi-conceptual en el sentido preciso, que ya hemos expuesto en otra parte, y que tiene su afinidad—independiente—con el atribuído por F. Gonseth y su escuela al término "dialéctica" [1]. Sin embargo, es posible de momento prescindir enteramente de plantearse esta cuestión. Lo único que interesaba a nuestro propósito de ahora es fijar una

[1] J. ECHARRI: *Carácter cuasi-conceptual del espacio y del tiempo.* Congreso Internacional de Filosofía (Barcelona, 4-10 octubre 1948). Actas (Madrid, 1949) II, pp. 47-93; *Racionalidad propia de las ciencias.* PENSAMIENTO, 7 (1951) 147-167.

de las dos significaciones que se pueden atribuir a los términos del dualismo "experiencia-teoría", para estudiar y determinar tanto su oposición como sus relaciones de signo complementario y positivo.

Hay otra manera de considerar los términos "experiencia" y "teoría". Se advierte fácilmente que la manera anterior se inspira demasiado en la idea de una supuesta distinción y aun separación rigurosa de los mismos. Uno se siente con frecuencia inclinado a pensar que bastaría un análisis, incluso un análisis ligero y superficial, para trazar exactamente los límites precisos entre la experiencia y la teoría. Por eso es corriente hablar de hechos puros o del hecho bruto, pretendiendo con ello situarlos netamente frente a las teorías. Por igual razón se contrapone a veces el físico experimentador al teórico de una forma tajante en exceso.

Sin embargo, el desarrollo histórico del pensamiento científico nos hace ver cada día con más claridad que apenas existe una distinción *tan tajante*. No es fácil exagerar demasiado la fusión íntima de la experiencia y de la teoría. Estas dos funciones, por las que el espíritu se pone en contacto con lo real sensible, se implican y se participan mutuamente. Después de todo, por chocante que parezca tal vez a primera vista, responde esto a un hecho observado y subrayado por Santo Tomás a otro propósito, con gran acierto y profundidad. Refiriéndose a la "vis cogitativa", correspondiente en el hombre a la "vis aestimativa" de los animales, parece atribuirle funciones intelectuales, como la de ser "ratio particularis... collativa intentionum individualium", y se excusa a continuación con la siguiente reflexión: "Con todo, sin embargo, esta vis [cogitativa] está en la parte sensitiva; porque la vis sensitiva *en el hombre*, en quien el sentido se une al entendimiento, *participa* en su ápice algo de la vis intelectiva." [2]

En otro pasaje, al revés, recalca el mismo Santo Doctor que se da en el hombre una cierta *continuación* del entendimiento en la imaginación y en el sentido, una como prolongación e inserción de unas facultades en otras [3].

---

[2] S. THOMAS: *De Anima*, 2, lect. 13 al fin; ed. Parmae 20, 71; "Nihilominus tamen haec vis [cogitativa] est in parte semitiva; quia vis sensitiva in sui supremo participat aliquid de vi intellectiva in homine, in quo *sensus intellectui coniungitur*" (Subrayamos nosotros).

[3] S. THOMAS: *De veritate*, q.2 a.6 in corp.: "Sicut species quae est in sensu. abstrahitur a rebus ipsis, et per eam cognitio sensus *continuatur* ad ipsas res sensibiles; ita intellectus noster abstrahit speciem a phantasmatibus, et per eam *cognitio eius quodammodo ad phatasmata continuatur*... Inquantum ergo intellectus noster... habet quamdam cognitionem de singulari *secundum continuationem quamdam intellectus ad ima-*

En realidad, pues, ni la experiencia ni la teoría se dan en estado completamente puro. Pero es quizá lo teórico lo que se encuentra más esencialmente implicado en la experiencia. La experiencia pura, el hecho puro, etc., no representan quizá sino simplificaciones ideales. En realidad, y en el mejor de los casos, no contamos tal vez sino con aproximaciones más o menos exactas.

Esta circunstancia que acabamos de señalar no es ciertamente despreciable en principio. Si se la quiere tener en cuenta, entonces el problema "experiencia-teoría" se plantea más correctamente, desde nuestro actual punto de vista, en términos de "niveles de experiencia". Cada nivel se constituye por un proceso determinado de acción y de reacción entre lo real sensible y el sujeto, es decir, entre lo dado y el dinamismo racionalizante del espíritu. Dicho proceso puede realizarse de una manera más o menos consciente y refleja, pero también de una manera casi espontánea y aun sin darnos cuenta. Unas veces es más bien la pasividad del "datum" imponiéndose al espíritu lo que se hace más reflejo. Otras, al revés, es la actividad del espíritu en su reacción sobre el "datum" lo que ocupa el primer plano de la reflexión. Pero los dos elementos intervienen siempre, cada uno según su propio carácter y en diferente grado.

El resultado de esa cooperación no es, sin embargo, algo que se pueda calificar como una síntesis *a priori* ni como una síntesis *a posteriori*. Sería falso asimilar el "datum" al contenido y lo teórico a su vez a la forma. En realidad, ni siquiera hay verdadera síntesis. Se trata más bien de una creación enteramente nueva y—sobre todo—enteramente homogénea, en la que ambas fuentes vienen a fundirse indistintamente. Si, a pesar de todo, se prefiere calificar esa creación como una síntesis, hay que hablar de una síntesis *a simultáneo*. Se sigue de ahí que cada nivel de experiencia se revela a nuestra reflexión como una simultaneidad dinámica de lo teórico y de lo dado. Simultaneidad, consiguientemente, que por su misma naturaleza queda abierta. Esto significa que los niveles de experiencia pueden multiplicarse formando una verdadera serie siempre abierta. Más aún, es preciso esperar que ha de suceder así.

No es indispensable a nuestro propósito que nos detengamos ahora

---

ginationem." *Ibid.*, q.10 a.5 in corp.: "Sed tamen mens per accidens singularibus *se immiscet, in quantum continuatur viribus sensitivis*, quae circa particularia versantur. *Quae quidem continuatio est dupliciter.* Uno modo inquantum motus sensitivae partis terminatur ad mentem... Alio modo secundum quod motus qui est ab anima ad res, incipit a mente, et procedit in partem sensitivam, prout mens regit inferiores vires." (Subrayamos nosotros). Véase también, In III, d. 23, q. 2 a. 2 ad 1.3.

a definir el criterio, que permitiría en todo caso señalar la aparición de un nuevo nivel de experiencia y distinguir cada uno del precedente. Tal vez ni sea posible hacerlo *a priori*. Nada, en efecto, nos asegura que haya de ser posible fijar de antemano las condiciones y describir los caracteres que nos habrían de llevar, con seguridad, a reconocer la aparición de un nivel de experiencia realmente nuevo y específico. Más bien es de esperar que esa novedad radical y específica de un nivel no pueda revelarse efectivamente como tal sino *a posteriori*, mediante una reflexión comparativa y retrospectiva. Incluso es posible que, en última instancia, la estratificación de los niveles tenga que quedar siempre un poco arbitraria, como toda clasificación *a posteriori*.

Pero sea lo que sea, repetimos, se trata de una cuestión cuya solución no nos es necesaria de antemano. De momento se puede prescindir de tal solución, porque desde ahora es bastante claro algo que nos basta. Efectivamente, nadie negará hoy—según creemos—que la experiencia vulgar constituye en sí misma un nivel de experiencia con relación a la experiencia científica como tal. O bien, si se prefiere invertir un poco los términos, todo el mundo científico parece estar de acuerdo en que la experiencia científica alcanza un nivel específicamente distinto con relación al nivel de la experiencia vulgar y que, por tanto, representa una verdadera novedad en la serie. Quizá este mismo nivel de la experiencia científica está ya a su vez grávido de otros niveles. En realidad, todo hace sospechar que a la ciencia clásica y a la ciencia cuántica moderna corresponden niveles de experiencia netamente diferentes y verdaderamente específicos.

En este último caso contaríamos con una serie abierta de niveles de experiencia, cuyos tres primeros términos estarían ya establecidos. En todo caso tenemos al menos dos términos. Ahora bien, basta esto para que toda la problemática de los niveles de experiencia quede ya inevitablemente y definitivamente planteada. Al mismo tiempo, la presencia de esos dos o tres términos deja entrever la realidad actual y viva de esa problemática no menos que su enorme trascendencia. El rasgo más esencial de la serie de niveles es, sin duda, además de su carácter abierto, el de la heterogeneidad irreductible de sus términos. Esta heterogeneidad es innegable. Precisamente por ella los niveles se constituyen como tales, y por ella también se imponen al espíritu científico, a pesar de toda nuestra tendencia a la unidad, que simplifica, y por eso, a lo homogéneo. De este rasgo, de la heterogeneidad, es de donde deriva

toda la problemática de los niveles de experiencia. En particular, el problema que nos ocupa enraíza ahí a fondo y todo entero. Vamos a ver en qué consiste este problema.

2

Se trata, en general, de respetar y de salvaguardar eficazmente la tensión entre experiencia y teoría, en vez de suprimirla prácticamente a favor de uno cualquiera de los dos polos. En principio, el peligro no se diría que amenace de un lado más que de otro. De hecho, tampoco han faltado abusos de una y otra parte. Con todo, la amenaza de que la teoría triunfe indebidamente sobre la experiencia es mucho más real y más vigorosa que no la amenaza opuesta. Esto vale, sobre todo, cuando el esfuerzo teórico llega a ser tan vigoroso y tan prominente como en la actualidad. Entonces es más bien la teoría la que trata de suplantar completamente a la experiencia. En todo caso, es este aspecto particular del peligro el que queremos poner de relieve y al que nos interesa dar solución.

Resulta tanto más urgente hacerlo así cuanto que esa eliminación de la experiencia suele realizarse sin darse verdadera cuenta. Porque, naturalmente, no se hace de una manera refleja y directa. Nadie piensa en negar la experiencia de forma tan brutal. En realidad, y sin pretenderlo *in terminis*, lo que se hace es reducir la experiencia a la teoría.

La actitud de Eddington puede aclarar ese procedimiento. Es muy conocida, por ejemplo, su descripción de las dos mesas: una, la vulgar y familiar; otra, la científica y nada familiar. La auténtica es sólo la segunda, la que nos es dada por la teoría científica. La primera, la del sentido, es una falsificación [4]. En otro pasaje se expresa sobre la solidez de una viga en estos términos: "La viga no tiene la solidez de la sustancia. Apoyarse sobre ella es como apoyarse sobre un enjambre de moscas" [5]. Es decir, que para Eddington la "solidez", que es un contenido de experiencia sensible, queda anulada como tal contenido y reducida al contenido teórico de una multitud de electrones en movimiento desordenado. Al primer contenido no se le concede autenticidad. No queda más que la multitud de electrones en movimiento. Ni siquiera subsiste el enjambre de moscas. Este, es cierto, responde a un contenido de experiencia sensible, pero aquí no pasa de ser una metáfora. Porque no es que Eddington pretenda reducir la experiencia de la viga a la expe-

---

[4] A. S. Eddington: *The nature of the physical world* (Cambridge, 1929), XI-XIX.
[5] *Ibid.*, p. 342.

riencia del enjambre. Esto es evidentemente falso. Nadie se persuadirá —y Eddington tampoco—de que como *experiencia* sea lo mismo apoyarse en una viga que apoyarse en un enjambre.

Ahora bien, si la viga no es sólida no hay nada en el mundo que lo sea, o, más exactamente, no tiene sentido negar que lo sea, ya que, por definición y por necesidad, "sólido" no significa sino eso que experimentamos de la viga. Negar solidez a la viga o a cualquier otro objeto experimentado como sólido implica, pues, un sin sentido. Es una proposición carente de significado. Semejantes negaciones tienen sentido únicamente como negaciones implícitas de la experiencia misma. De la experiencia misma, repito, es decir, de sus contenidos privativos, y no sólo de su trascendencia como conocimiento. Esta cuestión ulterior es indiferente a la cuestión que nos ocupa.

Pero no es Eddington el único que reduce la experiencia a la teoría, si bien sea él uno de los que modernamente ha sabido expresarse en este sentido con más agudeza y más gracia de humor.

Con otro espíritu y otra gracia, G. Bachelard de la Universidad de París hace, en definitiva, lo mismo [6]. Aunque preconice el diálogo incesante entre "el espíritu y las cosas" o entre "lo abstracto y lo concreto", y hable de un "flujo y reflujo constantemente renovado entre el empirismo y el racionalismo" [7]..., en realidad viene a negar la experiencia y lo concreto en favor de un racionalismo totalmente absorbente.

Para él, en efecto, "la intuición no puede ser nunca un "datum". Debe ser siempre una "ilustración", cuando más [8]. Concibe la experiencia sensible como un error y la "formación del espíritu científico como una rectificación de esos errores" [9]. Asienta como postulado de la epistemología que "el objeto no puede ser designado como 'objetivo' inmediato; dicho de otra manera: una marcha hacia el objeto no es inicialmente objetiva. Por tanto, se hace necesario aceptar una verdadera ruptura entre el conocimiento sensible y el conocimiento científico. Creemos haber demostrado a lo largo de nuestras críticas que, efectivamente, las tendencias normales del conocimiento sensible... no determinan sino un punto de partida falso y una dirección falsa." [10].

---

[6] Entre sus muchas obras es especialmente interesante a este propósito *La formation de l'esprit scientifique*. Contribution à une Psychanalyse de la connaissance objective (Paris, 1947). Véase en particular las pp. 5-11, 23-54 y 239-252.

[7] *Ibid.*, p. 246. Véase también del mismo: *La philosophie dialoguée*. Dialectica, 1 (1947) 11-20.

[8] *Ibid.*, p. 237.

[9] *Ibid.*, p. 239

[10] *Ibid.*, p. 239 ss.

Y es que, según Bachelard, en el conocimiento sensible hay sólo "*satisfacción íntima*" o "*estimulación y comportamiento*", de ninguna manera "*evidencia racional*" o verdadera "*respuesta*" [11]. Por eso ni siquiera el crisol del comportamiento y del "control social", que elimina tantos errores iniciales del sentido, es capaz de revalidar la experiencia sensible, original e irremediablemente viciada. Es inútil pretender que "el conocimiento científico pueda hacer fondo sobre un conocimiento sensible, hecho coherente por el comportamiento. Nosotros no aceptamos esta conciliación, porque la impureza original de la estimulación [sensible] no ha sido corregida por las *reprimendas* del objeto. Hay *valores* que quedan adheridos a los objetos primitivos. El conocimiento sensible sigue siendo un compromiso erróneo (fautif)" [12].

Llega también a decir que antes "el pensamiento objetivo se desarrollaba después de todo en contacto con el mundo de las sensaciones. Ahora bien, parece que con el siglo veinte comienza un pensamiento científico *contra* las sensaciones y que se debe construir una teoría de lo objetivo *contra* el objeto. Antaño, la reflexión resistía al primer reflejo [es decir, a su primer objeto]. El pensamiento científico moderno reclama que se resista a la primera reflexión" [13].

Indudablemente, G. Bachelard no define bien la experiencia sensible, y esto quita claridad a sus conclusiones. Pero en el fondo cierto de su pensamiento queda siempre una contradicción. Por una parte, niega y aniquila la experiencia sensible como algo verdaderamente dado y, por lo mismo, autónomo e irreductible. Por otra, quiere conversar son ella. Es más, necesita conversar con ella en un diálogo totalmente positivo y fructuoso. Tiene que reconocer que "como el conocimiento objetivo no está nunca acabado, como *objetos* nuevos vienen sin cesar a aportar temas nuevos de conversación al diálogo del espíritu y de las cosas, toda la enseñanza científica, si es viva, ha de estar agitada por el flujo y reflujo del empirismo y del racionalismo" [14].

Ahora bien, ¿cómo es posible dialogar *de esa manera* con un empirismo *vacío*, sin contenido propio irreductible y que sea necesario respetar como un datum? Un empirismo degradado en esa forma no puede dialogar fecundamente con el espíritu. No puede aportar *objetos nuevos* que sean temas de conversación nueva, si él no es objetivo de ninguna manera.

---

[11] *Ibid.*, p. 240.
[12] *Ibid.*
[13] *Ibid.*, p. 250.
[14] *Ibid.*, p. 246.

Pero esta concepción pesimista de la experiencia se ha hecho casi general. Apenas hay exposición científica, sobre todo didáctica, que no se halle dominada completamente por ella. Cuando se repite que el calor de los cuerpos no es más que la energía cinética de sus moléculas y que la temperatura de un gas no es más que la energía cinética media de sus moléculas o, si se quiere más exactamente, una magnitud proporcional a la energía cinética cuadrática media de traslación de sus moléculas, etcétera, no se hace en realidad otra cosa que negar prácticamente la experiencia reduciéndola enteramente a la teoría. Toda la tendencia de la ciencia teórica o, por mejor decir, de la interpretación de la ciencia teórica, se halla comprometida en esta dirección.

Cierto que todo esto es particularmente válido de la ciencia teórica clásica, pero sigue siendo válido en buena parte para la ciencia misma moderna. Los "modelos" de que se hace todavía mucho uso, por ejemplo los modelos atómicos y moleculares, lo están atestiguando con suficiente claridad, pues sucede con demasiada frecuencia que se les atribuye, más o menos explícitamente, un sentido "cosista" y conceptualista, como si fuesen no sólo reales, sino realidades. Pero aun cuando se rechaza el modelo para no retener sino las estructuras matemáticas abstractas, no se ha eliminado el peligro de negar prácticamente la experiencia reabsorbiéndola de hecho en la teoría. Aun entonces puede suceder — y sucede, a nuestro parecer — que ciertos espíritus, menos advertidos desde el punto de vista epistemológico, quieran sustituir esas estructuras a las experiencias que han provocado su elaboración, renovando con ello una especie de pitagoreísmo. La onda, se ha dicho hace tiempo, no es más que la ecuación de D'Alembert.

No es tan difícil señalar la causa profunda de este hecho. Es que en realidad—quiérase o no—se está reduciendo la experiencia a la teoría de una manera absoluta, desde el momento en que se pretende referirla a ella con una intención monista cualquiera, es decir, siempre que se pretende llegar por ahí a una verdadera identidad, sea en el orden ontológico, sea en un orden puramente epistemológico y racional de cualquier tipo. Entonces tiene lugar necesariamente una verdadera absorción de los elementos de la experiencia en los de la teoría. Sucede así que la teoría realiza un verdadero aniquilamiento de la experiencia por transformación y, en último análisis, por sustitución pura y simple. Sin duda hay que buscar en esa concepción monista, más o menos latente y diversamente matizada, la causa de que por vías al parecer tan distintas se llegue a una verdadera negación de la experiencia. Por eso nos atrevemos a decir algo que no es paradójico, a pesar de que a primera vista

pueda parecerlo. Es sencillamente que hasta el positivismo lógico moderno corre el riesgo de destruir también él la experiencia. Vamos a insinuar ciertas observaciones que lo demuestran así.

Es cierto, sin duda, que el empirismo moderno quiere apoyarse sobre la experiencia y nada más que sobre la experiencia, actual o posible, siempre que se trate de proposiciones que no sean ni analíticas ni absurdas. Su mayor preocupación es el criterio de significación cognoscitiva. Se esfuerza continuamente por darnos una fórmula de ese criterio cada vez más y más perfecta desde el punto de vista lógico, y al mismo tiempo más y más ajustada a la experiencia y a la observación directa. Así pues, según nomenclatura de Hempel, el empirismo no quiere tener fundamentalmente en cuenta sino "características observables", "predicados de observación" (verde, líquido, más alto que...), y, en fin, "sentencias de observación".

Pero con todo no es menos cierto que el empirismo lógico somete la experiencia a un análisis, sea lógico, sea sintético y semántico, dominado de tal manera por la intención racionalista que llega forzosamente a anularla en sus características nativas y en su unidad original. La experiencia que él nos deja al fin no es, a decir verdad, sino una experiencia totalmente racionalizada y, por lo mismo, desnaturalizada y nula. El que esta racionalización sea de tipo lógico o semántico más bien que de tipo matemático, o metafísico, o modelístico, o de otro carácter cualquiera, carece de interés particular. Eso es indiferente. Lo que decide e interesa es la intención monista. La experiencia, tal cual nos la deja la teoría cinética o la teoría electrónica, etc., difiere mucho, sin duda, de la experiencia que nos deja, al fin, el empirismo lógico. Pero estas diferencias se imponen únicamente en el plano racional, pues ciertamente se obedece en uno y otro caso a impulsos y preocupaciones teóricas muy diversas. Pero, en cambio, desde el punto de vista que señalamos aquí el resultado es siempre el mismo. Cuanto a la experiencia misma se llega en todo caso a escamotearla pura y simplemente. Deja buenamente de ser lo que es, aun dentro del empirismo lógico.

Es B. Russel quien ha denunciado en el positivismo lógico el peligro que corre de introducir "una nueva especie de escolasticismo" de tipo nominalista, ya que al hacerse indebida y exclusivamente lingüístico olvida la relación a los datos, que son los que hacen verdadera una aserción [15]. Ahora bien; yo diría análogamente y a mi propósito que el positivismo

[15] B. Russel: *Logical positivism*. Rev. Intern. de Philosophie, 4 (1950) 17.

lógico corre verdaderamente el riesgo de olvidar y con eso de anular la experiencia misma, al no retener de ella sino sus estructuras lógicas y lingüísticas. El también reduce así la experiencia a la teoría mediante una identificación carente de fundamento y que en realidad no es otra cosa que una sustitución.

La crisis, que se ha producido en nuestros días en el seno del empirismo, viene a testimoniar sin ambigüedad lo legítimo de nuestras observaciones. He aquí cómo se expresa un empirista como H. Feilg [16]: "Si queremos evitar los errores de la reducción fenomenalista y, en general, los errores del negativismo inherente al positivismo ortodoxo, entonces hay que admitir que todas las relaciones mencionadas no son identidades [17]. Todo lo más son conexiones (causales) regidas por leyes entre estados o procesos diferentes. La equivalencia de las aserciones sobre cada par de estados o procesos no puede ser, pues, de un tipo empírico. La afirmación precipitada de una equivalencia lógica estaba basada evidentemente en la pretensión fenomenalista de que es posible definir explícitamente entidades pertenecientes a un dominio con términos correspondientes a entidades de otro dominio." Es decir, que Feilg denuncia en última instancia una pretensión monista, que no sabe reconocer ni respetar diferencias irreductibles.

Si se quiere otra confirmación de lo mismo, la suministra muy clara el estudio hecho por Hempel sobre los cambios, que se han ido produciendo en los criterios positivistas de significación desde los primeros días del "Círculo de Viena" [18]. Hempel consigna las deficiencias de los criterios precedentes, en particular del criterio de verificabilidad completa. Encuentra, sobre todo, que resultan o demasiado restringidos o demasiado amplios y aun demasiado restringidos y demasiado amplios a la vez en diversos aspectos. En consecuencia, propone él su criterio de "traducibilidad (translatability) a un lenguaje empirista". Pero el mismo advierte que este criterio, a pesar de sus ventajas, resulta, sin embargo, excesivamente restringido, ya que excluye los términos de disposición (disposition terms), es decir, aquellos términos que expresan la disposición de uno o varios objetos en orden a reaccionar de una manera deter-

---

[16] H. FEILG: *The Mind-Body Problem in the Development of Logical Empiricism.* Rev. Intern. de Philosphie, 4 (1950) 74 ss.

[17] Se refiere a "la identidad del excitante con las cualidades mentales, de los cuerpos físicos con los complejos o configuraciones de los elementos de percepción directa y, en fin, a la identidad de tipo behavioristico entre los estados mentales y las respuestas (aun lingüisticas) del organismo." *Ibid.*, p. 74.

[18] C. G. HEMPEL: *Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning.* Rev. Intern. de Philosophie, 4 (1950) 41-62.

minada en circunstancias específicas. Términos de ese tipo son, por ejemplo, los de "temperatura", "magnético", "resistencia eléctrica", etc. Quiere esto decir que una gran parte de los términos de las ciencias físicas dejarían de ser definibles. Habría, por tanto, que desechar como desprovistas de significación cognoscitiva todas las hipótesis científicas, que utilizan dichos términos. Ahora bien; esta consecuencia es intolerable.

Es menester, por consiguiente, continúa Hempel, buscar una ampliación del lenguaje empirista. Lo realiza mediante las "sentencias de reducción", que habría que añadir a las "sentencias de observación". Entonces el lenguaje empirista se extendería también a todas las aserciones, cuyos términos constitutivos empíricos incluyen "construcciones empíricas", o sea términos que no designan observables, pero que pueden ser introducidos mediante sentencias de reducción basadas, a su vez, en predicados de observación, es decir, en observables.

Sin embargo, ni esta misma generalización es todavía suficiente. El criterio así ampliado, reconoce Hempel, no bastaría a justificar las teorías científicas modernas más avanzadas, que se expresan en términos de construcciones que no son "construcciones empíricas", sino "construcciones teóricas". Así, por ejemplo, los términos de "temperatura absoluta", "potencial gravitatorio", "función", etc. Existen razones para pensar que ni las definiciones ni las sentencias de reducción son suficientes para introducir esos términos a base de predicados de observación. Al parecer, pues, no quedaría más que un procedimiento indirecto para evitar esa dificultad. Se puede, en efecto, considerar esas teorías como sistemas hipotético-deductivos. Si se llega a traducir al lenguaje empírico algunas de las aserciones fundamentales del sistema o más bien de las aserciones derivadas del sistema, entonces se habrá obtenido una interpretación empírica del mismo, al menos parcial e indirecta.

La conclusión final de Hempel es ésta. "Para hacer de la traducibilidad a un lenguaje empírico un criterio adecuado de significación cognoscitiva, ampliamos el concepto de lenguaje empírico de manera que abarque los lenguajes objetivos (thing-languages) en sentido restringido y en sentido lato lo mismo que todos los sistemas teóricos interpretados, que pertenezcan a la categoría que se acaba de mencionar. Entendido así, el criterio de traducibilidad puede, finalmente, servir como un criterio general de significación cognoscitiva" [19].

En todo este esfuerzo de acomodación y reajuste resaltan claramente dos cosas. Por una parte, hasta qué punto está dominado el positivismo

[19] *Ibid.*, p. 57.

lógico por la tendencia a unificar, a homogeneizar, a identificar. Por otra parte, hasta qué punto la experiencia en general se opone y resiste a dicha tendencia, revelando más y más su profunda y original heterogeneidad, que no se deja reducir sino a la fuerza y malamente, nunca enteramente.

En una crónica sobre la filosofía inglesa durante el año 1948, H. Gauss hacía notar justamente el deslizamiento que se había producido en el seno del empirismo inglés hacia un método sintético de tendencia integrante, que sabe reconocer y respetar lo heterogéneo, alejándose del método más analítico y de tendencia monista del positivismo ortodoxo, representado por Ayer. Lord Samuel, Dingle, Hamsphire, B. Philips y el propio Gauss siguen la tendencia sintética. Lord Samuel, en el curso de su polémica con Ayer, afirma que experiencia y mundo físico o teoría son dos magnitudes separadas, de tal manera que el problema de sus mutuas relaciones constituye el gran problema filosófico. Ayer acusa esta actitud de "realismo ingenuo". Para él experiencia y teoría son dos "*entia rationis*", es decir, dos aspectos de un mismo "datum", al que se llega a través del análisis lógico-positivista, pero que no puede ser tomado como punto de partida.

Dingle tercia en la polémica muy acertadamente para decirnos que Ayer tiene en parte razón, pero que, en definitiva y en conjunto, la posición de lord Samuel se demuestra la mejor y la más fecunda. En efecto, prosigue, Ayer supone implícitamente que en cada proposición aislada de la ciencia el fenómeno designado coincide con su interpretación teórica y es paralelo a ella. Ahora bien; observa Dingle, esto es fundamentalmente falso, porque toda teoría científica es siempre un todo que no puede nunca encontrar expresión adecuada en ninguna proposición (Protokol-sentence) particular.

Tiene razón Dingle. Por eso nos parece que Gauss concluye justamente cuando dice: "Creemos que realmente Dingle ha puesto aquí el dedo en la llaga; y no carece de interés observar que incluso un "realista" como lord B. Russel en su novísimo libro *Human Knowledge* se separa también de nuevo del método puramente analítico y propugna una teoría sintética de la experiencia" [20].

---

[20] H. Gaus: *Philosophie in England, 1948*. Zeitsch. f. phil. Forschung, 5 (1950-1) 106-109.

3

Las observaciones que acabamos de hacer sobre el papel absorbente de lo teórico *en las ciencias físicas* no pretenden, por supuesto, de ninguna manera que se deban desechar o descuidar los esfuerzos racionales de tipo teórico-científico realizados por ellas. Eso sería absolutamente falso. Ni siquiera pueden apuntar a desacreditarlos en lo más mínimo. Denunciamos únicamente el abuso de lo teórico respecto de la experiencia. En particular queríamos insistir especialmente sobre el hecho de que la teoría tiende a suplantar enteramente y, en todo caso, indebidamente a la experiencia. Sería, pues, igualmente infundado y prematuro que se intente ya clasificar nuestra actitud bajo una cualquiera de las viejas etiquetas un poco simplistas, de las que, desafortunadamente, se hace un uso demasiado cómodo. Si es menester decirlo desde ahora, adoptamos una posición que nos parece finamente matizada y que se equilibra entre los dos extremos del realismo *cosista* de toda suerte y el racionalismo idealista, también de toda suerte. Ya la hemos designado con un término propio, expuesto y definido en otra parte, según dijimos, como una actitud *cuasi-conceptualista.*

He aquí, por tanto, nuestra tesis sobre la cuestión particular que ahora tratamos. Se desprende espontáneamente de cuanto llevamos dicho.

Efectivamente, si los términos "experiencia" y "teoría" se toman en el sentido mutuamente exclusivo que hemos especificado al principio, entonces nuestra tesis significa una reivindicación de la experiencia macroscópica, o más exactamente, de la experiencia sin más, porque en ese caso toda experiencia sería en realidad macroscópica. Pero esta afirmación, repetimos, no tiene nada que ver de suyo con el "realismo" clásico y aun crítico, como tampoco con el idealismo y con el empirismo clásico, y aun con el positivismo lógico. Se trata pura y simplemente de reconocer a la experiencia su carácter de "datum". Es, pues, un "datismo" lo que propugnamos aquí. Decimos que es preciso respetar el "datum" de la experiencia en toda su especificidad y en toda su heterogeneidad primitiva frente a la teoría. Es absolutamente indispensable adquirir conciencia refleja de que la experiencia nos entrega algo que la teoría podrá, sí, manejar, dominar, interpretar, explicar, etc., pero que no debe ni podrá nunca superar y eliminar, es decir, reemplazar y sustituir en su contenido primitivo. Que a ese "algo" se lo llame real o ideal o con otro apelativo cualquiera es enteramente indiferente *de momento,* o sea a la cuestión precisa que ahora nos hemos propuesto tratar y resolver. Lo que

cuenta definitivamente no es más que la unidad y especificidad originales y la consiguiente irreductibilidad a toda prueba de ese algo, del "datum".

Sería absurdo que se pueda pretender para la teoría el papel de *encontrar* la experiencia, es decir, de inventarla y, en definitiva, de recrearla haciendo o aspirando a una especie de restauración, recomposición y reconstrucción más verdadera y más auténtica de la misma. Sin embargo, es este justamente el espíritu y la intención subjetiva, con que muy de ordinario se ha llevado a cabo el esfuerzo teórico y, sobre todo, el espíritu con que se ha tomado e interpretado. Ya hemos aducido más arriba pruebas suficientes de ello.

Nuestro punto de vista significa que el llamado fenomenismo de la experiencia sensible posee un valor propio y privativo como conocimiento y, en ese sentido, un valor absoluto. Es, pues, totalmente ilegítimo oponer el fenomenicismo al realismo, como si aquél fuese una especie de falsificación o enmascaramiento de lo real. La experiencia no es un intérprete mentiroso o estúpido, que nos esté falsificando lo real y del que haya que guardarse y desconfiar por poco que sea. No es ningún falsificador de la realidad, que tenga que ser rectificado y desmentido por la teoría. La teoría no es objetiva ni capta lo real sensible con mejores títulos *a priori* que la experiencia. Es un error o un apriorismo pensar que la naturaleza sensible nos sea dada más objetivamente y como más legítimamente, más en sí misma, por la teoría que por la experiencia. Son restos de eleatismo parmenideo o de platonismo y, en definitiva, de exagerado racionalismo. En realidad, experiencia y teoría son dos maneras diferentes de ponerse en contacto con lo real sensible y captarlo. Si se quiere suponer que una sea subjetiva en su captar y darnos lo real, afirmamos entonces que no lo es menos la otra, aunque cada una lo sea según su manera propia y peculiar.

Por consiguiente, sea que se admita o no se admita una realidad en sí (dada de antemano con independencia absoluta del hecho y de la manera de conocerla), sea que se adopte una posición más matizada, o bien que se prescinda enteramente de tal cuestión, lo cierto en todo caso es que esa equivalencia total entre teórico (científico) y real (sensible), tantas veces sobrentendida y supuesta, no existe. Más aún: que donde existe y en cuanto existe no hay por qué atribuirle un carácter de privilegio frente a la experiencia, como si ésta no nos diese algo tan irreductible e ineliminable en su género y tan digno de ser tenido eventualmente por auténticamente real como pueda darlo la teoría. Se sigue también que la experiencia nunca equivale a la teoría o viceversa, ni siquiera concibiendo esa equivalencia cual convergencia de la experiencia hacia

la teoría como a su término en una especie de paso al límite, y la teoría cual una prolongación refinada de la experiencia, pero al fin homogénea con ella, algo así como la visión al microscopio puede serlo respecto de la visión desnuda. Por eso, si la experiencia sensible tiene valor objetivo real (trascendente) de cualquier clase—lo tiene, pero de eso no tratamos ahora—, cierto que su realismo ha de ser *directo y no a través de la teoría*.

Indicábamos al principio que el problema, experiencia y teoría, se podía también plantear en términos de "niveles de experiencia". Puesto así el problema, nuestra tesis no se concibe ya aparentemente como una reivindicación de la experiencia macroscópica o de la experiencia sin más, según dijimos. Se presenta más bien como una reivindicación de la heterogeneidad fundamental e irreductible de los diversos niveles de experiencia entre sí, al mismo tiempo que como una afirmación de sus mutuas relaciones (abertura cuasi-conceptualista y complementaridad). El rasgo más esencial de los niveles de experiencia está en ese contraste entre heterogeneidad y autonomía, por una parte, abertura y complementaridad por otra. En el fondo, sin embargo, los niveles de experiencia expresan la misma tesis anterior, porque vindicar el carácter autónomo e inanalizable de la experiencia frente a la teoría no era sino confesar y acentuar una consecuencia natural de la heterogeneidad mutua de los niveles.

Esta fórmula nueva de la misma tesis se debe preferir, sin duda, porque es más fundamental y, por lo mismo, de un alcance más general. Tiene la ventaja de presentar el problema en términos más adaptados y más precisos y, en una palabra, más modernos. Es evidente, a nuestro juicio, que la posición misma del problema en términos de relación entre experiencia y teoría está inspirada por una concepción demasiado estrecha y ya superada. Supone, en efecto, y ya lo indicamos antes, que se da una experiencia pura y también una teoría pura. Pero eso no sucede. En consecuencia, supone igualmente que estos dos términos están definidos unívocamente de una vez para siempre, es decir, que son realmente simples y fijos como conceptos, y, que realmente no son ni pueden ser más que dos. Ahora bien; estos términos concebidos así son abstracciones muy simplificadas, que no se prestan sino muy imperfectamente a la problemática más y más ajustada, que el desarrollo de lo real conocido está suscitando incesantemente. Además, esa manera de plantear el problema restringe indebidamente su perspectiva viciándola así en su mismo origen.

Al contrario, los niveles de experiencia responden a una concepción

más exacta del dinamismo científico del espíritu, tal cual de hecho se nos da. Su fórmula resulta más flexible y permite una problemática más adaptada a las necesidades actuales y al desenvolvimiento efectivo del pensamiento científico. Por eso precisamente brindan mejores posibilidades a una problemática científica siempre abierta.

Referida a esta nueva fórmula, la tesis monista que estamos combatiendo aquí pretendería hacer de cada nivel una sublimación perfecta del anterior. En esa sublimación los elementos del nivel anterior desaparecerían completamente por una verdadera transformación esencial. Los diversos niveles se sucederían en realidad para sustituirse y para equivalerse pura y simplemente sin verdadero enriquecimiento progresivo de su contenido total. No habría sino progresiva depuración formal y de interpretación. Nosotros, en cambio, mantenemos la "datidad" irreductible e insobornable de cada nivel y, consiguientemente, que posee algo propio e intraducible, ininterpretable, que no se puede reducir a otra cosa sin destruirlo *eo ipso*. Es esto precisamente lo que expresamos ante todo con la heterogeneidad original, radical y, en ciertos aspectos, absoluta de los diversos niveles.

Naturalmente, renunciamos ahora a deducir en particular las consecuencias de esta tesis. Con todo, será interesante observar que ella nos lleva derechamente a los fundamentos primarios de la complementaridad física formulada por N. Bohr. Es sin duda en esa heterogeneidad radical e insuperable de los niveles donde se basa la complementaridad. Como ya lo hemos dicho en otra parte exponiendo esta consecuencia con algún detalle [21], la complementaridad no es más que el síntoma *fenoménico* de esa heterogeneidad. La especulación sola—sin ese síntoma evidente—hubiera podido sospecharla y aun descubrirla por sí misma. Creemos que de hecho Leibniz la dejó ya esbozada, bien que de una manera muy imperfecta. El carácter irracional que se quiere encontrar en la complementaridad de Bohr no es, en última instancia, otra cosa que una manifestación de esa misma heterogeneidad, o si se quiere, de ese como exceso de "datidad", que resiste a todo esfuerzo de reducción monista. Cuando se quiere *de hecho* probar que lo dado es real exactamente lo mismo que lo no dado, o más generalmente, que todos los niveles son reales de la misma manera y, en definitiva, homogéneos, entonces las antinomias y los psudo-problemas tienen que presentarse necesariamente.

JAIME ECHARRI, S I.

Oña (Burgos).

---

21 J. ECHARRI: *Racionalidad propia de las ciencias.* PENSAMIENTO, 7 (1951) 160-167.

EL INDETERMINISMO DE LA MODERNA FISICA CUANTICA EXAMINADO A LA LUZ DE LA NOCION FILOSOFICA DE CAUSALIDAD

I. *Cambios de la ciencia física.*

NADIE ignora que en pocos decenios las ideas físicas sobre la constitución de la materia han experimentado un cambio que alcanza proporciones antes insospechadas. Desde aquellos años, todavía recientes, en que los científicos proclamaban que los átomos estaban "desprovistos de fuerza propia" y "sólo obedeciendo pasivamente a leyes de movimientos y aceleración" [1] y les señalaban este único papel [2], hasta nuestros días en que se ha desintegrado el mismo núcleo atómico liberando cantidades enormes de energía, y ya nos es imposible expresar la ley de la conservación de la energía como antes hacíamos y hemos de decir que por el intercambio entre masa y energía se obtiene una suma constante; desde principios de siglo actual hasta ahora el camino recorrido ha sido larguísimo y nos ha llevado muy lejos.

Es obvio que se sienta la necesidad de pensar cómo se habrá de concebir la noción de causalidad, dentro de estos marcos hoy tan distintos, en los que se ha colocado la ciencia de hoy.

Ante la ingente bibliografía que sobre estas cuestiones ya se ha pre-

[1] M. DE SAINT-VENANT: *De la constitution des atomes.* (*Complément*), "Annales de la Société Scientifique de Bruxelles", 1878, pág. 493 ss., núm. 39, pág. 39, En el núm. 35, el mismo título es sumamente significativo: "Réponse à una dernière objection. Que pourront être, dans la nature, des atomes dénués d'étendue, dans la supposition qu'on les regarde comme dénués aussi de force propre, ou comme ne faisant qu'obéir passivement à des lois de mouvements ou d'accélérations".

[2] Ibíd., núm. 36, pág. 32. "Les ensembles d'atomes inétendus et séparés, obéissant passivement à des lois de changement graduel de vitesse, seront donc, tout comme seraient les ensembles des autres atomes, tantôt les aliments de notre vie, tantôt les instruments de nos prévisions des évènements les uns par les autres, et par suite, les moniteurs de nos démarches et les guides de notre conduite dans l'acomplissement de notre tâche en ce monde. N'est-ce rien qu'un tel rôle?"

sentado en diversas obras [3], no es mi intento estudiar este problema en toda su extensión, sino solamente indicar algunas ideas que a mi parecer pueden ayudar no poco para empezar a hacer una síntesis, a base de directrices supremas que pueden darse por definitivamente adquiridas, delimitando así algo más el campo de lo discutible.

II. *Conclusiones de la ciencia.*

Hoy día admiten los físicos la estructura *atómicocorpuscular* de las magnitudes que observa la ciencia, hasta en la electricidad, y hasta los "cuantos" de energía, expresión del orden discontinuo con que ésta es emitida.

Además se reconoce también el carácter *ondulatorio* de estas estructuras fundamentales, no sólo para la luz, sino de modo general. Hasta los electrones, como se observa, por ejemplo, en un haz de rayos catódicos, tienen propiedades que revelan su carácter ondulatorio.

También se admite la *relatividad restringida* einsteiniana, con la noción del cronotopo, en que se desarrolla la línea del universo sensible.

La naturaleza simultáneamente corpuscular y ondulatoria de los corpúsculos planteó el problema sobre el modo de conciliar entre sí dos conceptos que parecían opuestos. Se pensó entonces que la curva que expresa la mecánica ondulatoria (o las fotografías de ciertos fenómenos de difracción) sólo nos manifiesta la "probabilidad" de que se hallen los elementos subatómicos de que se trata, que en conjunto y a gran escala producen un efecto preciso y enteramente determinado para el orden del macrocosmos. Si, en cambio, tomamos un electrón en sí mismo, podemos expresar la velocidad de este electrón a un momento dado, pero entonces dejaremos de localizarlo con precisión; podremos, al revés, localizarlo, pero se nos escapará la visión de su velocidad. Cuanto menores sean los haces de un menor elemento subatómico que enviemos; por ejemplo, supongamos de unos fotones todavía no descubiertos, hipotéticos, que dirijamos contra el electrón para verlo, tanto mayor será su energía proporcional a la pequeñez de su longitud de onda, con lo cual al chocar con el elec-

[3] Sólo recordaré aquí algunos estudios de esta misma revista PENSAMIENTO. Véase PUIGREFAGUT, R.: *Del determinismo clásico a la indeterminación cuantista*, I (1945), 413-446; ROIG, J.: *Indeterminismo en la física moderna. Discurso de S. S. Pío XII a la Academia Pontificia de Ciencias*, 1 (1945), 357-368; PUIGREFAGUT, R.: *Una nueva filosofía de la ciencia física*, III (1947), 427-443; íd., *Una nueva filosofía de la ciencia física*, IV (1946), 27-38; ECHARRI, J.: *Milagro sin determinismo*, V (1949), 175-186; PUIGREFAGUT, R.: *¿Crisis del determinismo en la física contemporánea?*, V (1949), 435-453; ídem, id., VI (1950), 63-77; íd., *La causalidad en los escritos de Max Planck*, VII (1951), 321-354.

trón lo perturbará y nos impedirá pasar más allá de cierto límite de incertidumbre en su determinación. Pero como las leyes que conocemos en el macrocosmos son sólo la expresión estadística o de promedio global, nos aparece un efecto "determinado", cuando en realidad está determinado gracias a un "conjunto de indeterminaciones", de modo parecido a como la ley estadística de una compañía de seguros determina que las "indeterminaciones" futuras por accidentes de circulación (si son 'accidentes' tienen cierta indeterminación objetiva) darán en su conjunto tales tablas de promedio, determinadas sólo en conjunto, y sobre las cuales precisamente las compañías de seguros establecen sus cálculos y sus ganancias.

¿En qué queda, pues, la causalidad y la determinación del efecto por leyes dinámicas? ¿Habrá de haber, pues, causalidad o casualidad?

III. *Distinción entre "principio" filosófico de causalidad y "noción" general de causalidad.*

Ante todo es preciso notar que con el planteamiento de la causalidad se mezclan dentro de un sólo problema dos cuestiones muy distintas: "noción" de causalidad y "principio" de causalidad. No es lo mismo lo uno que lo otro.

Supongamos que determino cuál es la noción de causalidad y qué importa en la realidad en los seres que llamamos causas: ¿queda por lo mismo establecido el "principio" de causalidad? De ninguna manera.

Aunque, hipotéticamente lo digo, no hubiésemos establecido el principio de causalidad ("siempre", "todo" contingente tendrá una causa), podríamos haber comprobado ya experimentalmente la causalidad, y hasta enunciar sobre ella una "ley" (de certeza y grado de universalidad meramente físico) que podría ser llamada "ley de causalidad". De modo semejante a como puedo demostrar, por ejemplo, en la cosmología que "estos" seres que observo en el mundo tienen "esta", "tal", finalidad, determinando así el sentido de la noción de finalidad cosmológica; pero con sólo ello no se habrá probado el "principio" de finalidad, que si se admite no será de alcance únicamente cosmológico, sino más amplio, metafísico. No dirá el principio: "estos" seres que actúan tienen "esta" finalidad, sino "todos" los seres tendrán "cierta" finalidad; es decir, hasta los seres no observados con nuestros sentidos dentro de nuestro cosmos, hasta los seres futuros y los posibles, si algún día existen, sólo podrán actuar con sujeción al principio de finalidad.

Más evidente resultaría para algunos este punto si aplicase estas nociones al principio de no-contradicción. El físico y el cosmólogo en cuanto tales (es decir, si no quieren usar explícitamente o formular de propósito el principio metafísico) podrían decirme que en el universo hasta ahora observado por ellos se verifica una "ley" de no-contradicción, es decir, que no sucede ni sucederá que a la vez y en igual sentido los fenómenos sean y no sean, y, por tanto, por estricta inducción (y con el alcance y valor de una inducción) su "ley" de no-contradicción caería dentro del ámbito de las ciencias y de la cosmología. Pero estos procedimientos inductivos no bastan de ninguna manera al metafísico. Este ha de llegar a una noción más profunda, a un substrato más hondo; y entonces, si ve que al ser sólo por ser le compete excluir de sí que en igual sentido sea y no sea, entonces podrá aplicar este principio (y los que, según mostrará, van en conexión con él: razón suficiente, causalidad, finalidad, etc.) a "todo" absolutamente, hasta a los mundos no vistos entre los elementos de la inducción cósmica, a los seres futuros, a los futuribles; y esto lo dirá con una certeza no meramente física, sino superior a ella que no admite la posibilidad de excepción; es la certeza metafísica. Por tanto, hasta a Dios, ser extramundano, podrá aplicar también (analógicamente, claro está, pero con verdad) el principio de no-contradicción y decir de El que no puede en igual sentido ser y no ser, que su esencia da la razón suficiente de su existencia porque es Necesario, etc.

El físico, es verdad, usará, hasta sin darse cuenta y sin querer, principios metafísicos y nociones sin cuya justificación no podría ni intentar hacer ciencia; pero justificación que escapa enteramente a su órbita de comprobación experimental tanto como su impugnación: nunca se hallará el principio de no-contradicción, o el valor fundamental y precisivo de un "universal", bajo el objetivo de un microscopio.

Por esto sucede que fácilmente se salta de una zona a la otra, es decir, porque el físico usará por necesidad principios y nociones metafísicos. Pero confundir las dos zonas es un confusionismo lamentable que engendra después los conflictos como el que en este estudio consideramos.

De un modo parecido pasa con los otros principios metafísicos, como es el de causalidad. James Jeans, por ejemplo, después de mencionar a Dirac y el indeterminismo de las leyes estadísticas, concluye que ya se ha hecho posible "la desaparición del determinismo y de la ley de causalidad del campo de la Física" [4], sin prevenir para nada la confusión

[4] JEANS, James: *El misterioso universo*. Trad. del inglés por E. Gastardi. Madrid-Buenos Aires (Poblet), 1933. Cap. II, *El nuevo mundo de la Física moderna*, pág. 53.

entre "principio" de causalidad, y "noción" de causalidad; pero luego toma esta noción de causalidad como equivalente a "ley de causalidad" (es decir, la "imagen mecanicista" que él ha combatido en las páginas anteriores) [5], y luego toma *toda* otra noción de causalidad como incluída en ésta, según se ve por las consecuencias que saca, pues de hecho extiende estas nociones tan horriblemente imprecisas y confusas, a problemas tan metafísicos como son la determinación del "libre albedrío" y a la "causa", en sentido filosófico de la existencia del universo mismo: "¿Qué es lo que determina el curso de los acontecimientos? Si hay algo, nos vemos rechazados hacia el determinismo y la causalidad, y si no hay absolutamente nada, ¿cómo puede ocurrir nada jamás?" [6]. A nuestros ojos esta imprecisión y embrollo total de nociones filosóficas es por lo menos sumamente curioso. Y en la práctica ha de conducir, como conduce de hecho, a dificultades y antinomias, que frecuentemente entorpecen el avance de las ciencias naturales.

Sea ésta, pues, nuestra primera observación: que así como no basta demostrar inductivamente, según hace el físico, la finalidad o la causalidad para que pueda considerarse lógicamente demostrado el "principio" filosófico de causalidad o finalidad, de un modo parecido, por negar "esta", "tal grado" de finalidad o causalidad cosmológicas, no se ha dado ni se dará la menor objeción seria contra los principios filosóficos, que si bien rigen todos los seres existentes, tienen una noción más general de fin o de causa, y, por tanto, más firme, que no queda destruída por la sola destrucción de una de sus muchas subespecies más determinadas o particulares.

Tomando otra imagen para expresar este punto, diré que pasa en esta diferencia de zonas algo parecido a lo que pasa, por ejemplo, con la divisibilidad del continuo, que no es lo mismo hablar de la divisibilidad física del continuo que de la divisibilidad matemática; como tampoco se pueden confundir las propiedades que tiene un terreno cuadrado, triangular, rómbico, con las propiedades matemáticas que tiene el triángulo, cuadrado o rombo, las cuales, precisamente por su mayor abstracción, se aplican no sólo a los existentes triangulares, cuadrados o rómbicos que tenemos ante nuestros ojos, sino igualmente se aplicarán a otro mundo posible o no observado, si tuviera el mismo número de dimensiones.

Naturalmente, con lo que he dicho hasta aquí no pretendo haber demostrado nada todavía, sino sólo haber desbrozado el camino obser-

---

[5] Ibid., pág. 51.
[6] Ibid., pág. 51-52.

vando que para demostrar algo en esta cuestión es necesario que precisemos cuidadosamente todos los aspectos fundamentales distintos, a saber, ante todo: 1.º Principio de causalidad (no meramente "ley" inductiva de causalidad), y 2.º Noción de causalidad (no meramente un modo de concebir la causalidad, al modo racionalístico, por ejemplo). Empecemos, pues, por estudiar este segundo punto.

IV. *Las proposiciones "o bien hay determinismo total", o "bien hay negación de causalidad" no son disyuntivas en sentido lógico estricto, como tampoco son equivalentes "causalidad" y "determinismo total".*

Ante todo, precisemos: no es lo mismo decir "determinismo total" que "causalidad", como si ambas proposiciones tuvieran que ser simultáneamente verdaderas o falsas igualmente; porque "causalidad" importa *cierto* determinismo, no *todo* grado de determinismo. Y, por lo tanto, negar que haya una clase de determinismo, el más rígido, puede ser que no importe negar toda la causalidad, sino sólo una cierta noción de causalidad (la racionalística o mecanicística, dura herencia postcartesiana y postkantiana).

Permítaseme un modo sencillo y esquemático de expresarme en un punto que, a pesar de su claridad, bien vale la pena de que se insista en él, porque muchos incautamente tropiezan en la confusión de sus nociones. Si decimos que el hecho A tiene un indeterminismo de 75° (suponiendo 100° el máximo), no hemos dicho que no tenga *ningún* determinismo, sino que no lo tiene mayor que 25°. De modo semejante, ¿por qué razón habríamos de suponer que las matemáticas y la física explican los fenómenos que nos aparecen, determinándolos "totalmente", es decir, imponiéndoles o suponiéndoles un determinismo 100°? Esto sólo se concibe dentro de una mentalidad racionalista como era, por ejemplo, la de Kant, que suponía entre matemáticas, física y metafísica una división tajante y clara como una línea recta, siendo así que esta división no ha sido nunca, ni puede ser, tan tajante, sino que dentro de ciertas zonas limítrofes se mezclan las ciencias: el físico, no pocas veces hace filosofía de la física sin darse cuenta, y el matemático hace filosofía de las matemáticas, como al revés, el metafísico toma sus bases de la física y habla de la cosa "en sí" de modo semejante a como en realidad ha de hablar (o por lo menos ha de suponer, aunque no lo quiera) el científico naturalista, v. gr., cuando el investigador de paleontología habla de edades pre-

históricas en que había fósiles, y ningún hombre existente: si sólo se puede hablar del "tiempo" en sentido fenoménico, ¿cómo puede hablar el paleontólogo de edades prehistóricas, o el físico de la rapidez de formación de las galaxias hace cinco mil millones de años, cuando no había ningún hombre que pudiese imponer la 'forma' *a priori* del tiempo? Pero los científicos y filósofos se han dejado llevar incautamente de este racionalismo que con tanta facilidad imagina que con sus conceptos filtra totalmente la realidad; y ahora la física moderna descubre, con pasmo y escándalo del racionalismo, que no se da en el cosmos aquel determinismo que había imaginado, y que bautizaron con el nombre de causalidad.

Bástenos recordar la tercera antinomia de Kant, entre determinismo y libertad. La prueba de la antítesis, tal como la resume Marechal (en la cual subrayaré algunas palabras de mayor interés), dice así: "En effet, de deux choses l'une: ou bien la cause libre, en tant qu'elle serait productrice de phénomènes, se soumet arbitrairement, de son côte, à des lois fixes et immuables, qui sont celles mêmes de l'expérience..., et il faut avouer que, dans ce cas, l'hypothèse d'une cause libre devient parfaitement inutile, sinon contradictoire; ou bien la cause libre agit d'une manière vraiment libre, spontanée et indépendante: mais alors, tout phénomène devant, par hypothèse, se rapporter finalement à une cause de ce genre, *que devient la vérité objective de l'expérience, fondée sur le déterminisme? que deviennet les lois de la nature? que devient la prévisión? que devient la régularité universelle?* Poser une cause libre comme terme inconditionné des séries causales, c'est équivalemment renoncer au monde de l'expérience par egard pour un concept invérifiable et peut-être fictif. Concluons: *Il n'y a pas de liberté, mais tout, dans le monde, arrive suivant des lois naturelles*" [7].

O con las palabras del mismo Kant: la "causalidad incondicionada", es decir, libre, "puesto que ella misma es ciega [como incondicionada], rompe el hilo conductor de las reglas, con el cual solamente es posible una experiencia enteramente coherente" [8]. La Crítica de la Razón Pura está totalmente concebida según el patrón de la mecánica de Newton, que entonces fascinaba a los espíritus.

Esta es también la mentalidad que siguieron no pocos científicos llevados por el ambiente de estas ideas filosóficas (aun quizá sin darse cuen-

[7] MARECHAL, J.: *Le point de départ de la Métaphysique*, cahier III, Bruges-Paris, 1923, pág. 181.

[8] KANT'S *Gesammelte Schriften*. Hgg. v. Kön. Preuss. Ak., Vol. III, *Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, 1904, núm. 475, pág. 311: "die aber [unbedingte Causalität], da sie selbst blind ist, den Leitfaden der Regeln abreisst, an welchem allein eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung möglich ist".

ta de que las tenían, o creyendo haberse librado de ellas), hasta el momento en que las experiencias de la física moderna les han dado tal espanto que entonces, naturalmente, han visto tambalearse "toda" causalidad. De boca del mismo Kant hemos recogido la antinomia de la "libertad"; y si el indeterminismo de la libertad hundiría todo su andamiaje, ¿cómo explica el indeterminismo que de un modo muy distinto a la estructura de las leyes newtonianas halla ahora el físico en el cosmos? La consecuencia es evidente: Si *causalidad* equivalía para él (y los físicos que en gran parte van todavía a remolque suyo) a *determinismo estrictísimo*, entonces, negado éste, quedaba negada *toda* causalidad.

Será interesante recordar a Luis Büchner y Teodoro Haeckel, el último de los cuales, en su opúsculo "El Monismo" (publicado en Jena, el 31 de octubre de 1892), decía: "el Monismo debe concluir por reducir todos los fenómenos, sin excepción, a la mecánica atómica" [9]. En cuanto a Büchner, decía en 1853: "Las leyes que determinan la actividad de la naturaleza y rigen los movimientos de la materia, unas veces destruyendo, otras organizando, y que producen las más variadas formaciones orgánicas e inorgánicas, son *eternas* e *inmutables*. Una necesidad absoluta e inflexible domina a la materia. *La ley de la naturaleza*—dice Moleschott—*es la expresión más rigurosa de la necesidad*. Ningún poder, cualquiera que sea, puede sustraerse a esta necesidad, que no tiene excepción ni restricción alguna" [10]. "Una experiencia de más de diez siglos ha convencido al naturalista de la inmutabilidad de las leyes que rigen a la naturaleza, y esta convicción ha llegado a ser con el tiempo irrevocablemente cierta [11]. En consecuencia: "Tenemos derecho a afirmar, con la mayor certeza científica, que no existen los milagros; que todo lo que sucede, ha sucedido y puede suceder, no sucede, ni ha sucedido, ni puede suceder sino de un modo *natural*, es decir, de un modo que no necesita más condición que la concurrencia necesaria o encuentro de las substancias que eternamente existen, y de las fuerzas físicas que les son inherentes [...]. *Todo se ha verificado a consecuencia de la necesidad más rigurosa*" [12].

Entonces naturalmente esta concepción causal destierra el libre albedrío: "Este estudio nos muestra también que todos los fenómenos que se han atribuído hasta ahora a la casualidad y al libre albedrío están

[9] Haeckel, E.: *El origen del hombre. El Monismo, lazo entre la religión y la ciencia*. Barcelona (Ed. Granada). [Traducción publicada después de ¡1907!], pág. 136.
[10] Büchner, Luis: *Fuerza y materia*. Valencia, cap. VI, *Inmutabilidad de las leyes de la naturaleza*, pág. 41.
[11] Ibid., pág. 41.
[12] Ibid., pág. 42.

regidos por determinadas leyes. La libertad humana de que tanto se envanecen los hombres—dice Spinoza—no es más que la conciencia de su voluntad y la ignorancia de las causas que la determinan" [13].

Un determinismo estrictísimo, como única expresión de la causalidad, según concebían muchos científicos para explicar con ella *todos* los fenómenos, no podía admitir los milagros, ni la libertad, ni el vitalismo como realidad específicamente irreductible, ni la muerte del mundo.

Ante esta mentalidad racionalista el violento choque de nuestro siglo ha sido tal que no pocos han saltado al otro extremo: a negar toda ley dinámica, y algunos más audaces hasta a proclamar que ha caducado el principio de causalidad.

Pío XII, en 1943, después de citar las palabras de Virchow, de 1874, recordaba el otro extremo, el actual, con estas palabras: "Querer ver sólo leyes estadísticas en el mundo es un error de nuestros tiempos; es como un desvarío de la naturaleza del entendimiento humano [...] afirmar que se puede suprimir totalmente la antigua concepción rígidamente dinámica de la ley natural y que ha venido a quedar vacía de sentido. Y tan lejos avanza el reciente positivismo, a flanco del convencionalismo, que llega a poner en duda el mismo valor de la ley natural" [14].

¿Qué es, pues, lo que exige la noción de causa, si no exige este determinismo estricto, ya trasnochado?

V. *Nociones previas para la de causa: la de razón suficiente.*

La noción de causa importa (entre otras cosas) que la producción o aparición del término *dependa del ser, esté en conexión con él,* no con la nada. Pero, ¿con qué grado de conexión? Con tal que haya conexión de *todo* el efecto con el principio que le da inteligibilidad (es decir, que no sea mera condición u ocasión, ni causa parcial), no se dice que esta conexión haya de ser férrea, siempre del mismo género; ni "total" respecto de la causa inmediata comprobable con los sentidos.

Para Aristóteles la causa es "id ex quo", τὸ ἐξ οὗ αἴτιά ἐστι; y la causa eficiente, id "unde est primum mutationis vel quietis principium" [15]. Para Suárez, la causa es "principium per se influens esse in aliud" [16]. Para Santo Tomás, igualmente la causa eficiente es "unde

[13] Ibid., cap. XXI, *Libre albedrío,* pág. 240.
[14] Véase PENSAMIENTO, I (1945), 362-363 (Act. Ap. Sedis 35 (1943), 69-79).
[15] ARISTÓTELES, *Physikes Akroáseos,* B, g. cap. III, 194-195. Ed. Didot, vol. II, página 264.
[16] SUÁREZ, *Disp. Metaphysicae,* 12, 2, 4.

principium motus" [17], e importa la causa "influxum quendam ad esse causati" [18], por tanto puede ser impedida en su acción, lo cual afirma hasta oponiéndose decididamente a objeciones basadas en la astronomía de su tiempo, que atribuía a los astros una causalidad necesaria sobre la tierra [19].

En todas partes está la noción de que el ser (contingente) está en conexión con el ser, no con la nada; pero nunca se dice que esta conexión haya de ser siempre de *igual grado,* ni que sea siempre conexión *necesaria* (pues negaría, por ejemplo, que el hombre dotado de libre arbitrio fuera verdaderamente causa de sus actos, o que éstos fueran en verdad libres; como negaría también todos los efectos llamados "per accidens"). Por esto, hasta al poner en Dios la ciencia de los actos futuribles no la ponemos como si Dios, examinando la potencia libre *en sí misma* considerada tal como está *antes* de actuar su decisión, pudiese ver en ella su elección futura, sino que ve el acto en la "verdad objetiva" de éste. Para Leibniz, sí, como auténtico racionalista que es, para quien la libertad humana es la misma que hay en el platillo de la balanza para inclinarse a un lado cuando se le pone un peso mayor, la razón suficiente era de suyo de orden analítico, deductivo meramente, reductible en su ideal a la identidad; de suerte que en principio podía esperar *para la ciencia humana* que todas las verdades "de hecho" (contingentes y *a posteriori*) se convirtiesen algún día en verdades "de razón" (según su terminología equivale a deductivas, valiéndose sólo de la identidad o no-contradicción). Por esto bebió Kant de ahí su concepción de análisis, y llegó al extremo adonde había de llegar. Pero para nosotros no es así la causa, ni la razón suficiente. Veamos un poco cómo entendemos estas nociones.

Todo ser, decimos, tiene razón suficiente. Pero A) ¿de qué *ser* lo decimos? Y B) ¿qué entendemos por *razón suficiente?*

A) *El "ser" del que predicamos la razón suficiente.*

Por "ser" entendemos: 1.°, no sólo todo lo que existe (comoquiera que exista, en cuanto exista), sino 2.°, también lo inteligible, es decir, las esencias, los posibles; si digo 1 + 1 = 2, o bien "el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los dos catetos", me he referido a algo que, aunque como tal no exista, sin embargo no es nada; es un

---

[17] S. Thomas: *Commet. in Metaphys. Arist.*, ed. Cathala, Taurini (Marietti) 1915; lib. 1.°, cap. III, 983 a, lect. IV, núm. 70.
[18] S. Thomas, ibid., lib. V, cap. I, 1012 b, 1013 a; lect. 1.ª, núm. 751.
[19] S. Thomas, ibid., lib. VI, cap. III, núm. 1193 ss.; I q. 115, a VI, c.

ser, es decir, algo objetivo, que ni es ficción (puesto que la realidad existencial siempre habrá de sujetarse a él), ni es algo inmanente, construído por mi pensar, puesto que aun un ángel (que no tiene las condiciones humanas en su naturaleza) no puede con verdad negarlo. Para demostrar que es así he de remitirme ahora a la criteriología y, sobre todo, a la ontología, ya que en este momento no puedo extenderme: sólo pretendía recordar qué entendemos con estas nociones, suponiendo que se da en otro sitio su discusión.

Ahora bien, esta distinción entre ser "existente" y "posible" es sumamente importante, porque la razón suficiente será, claro está, muy distinta, según que se trate de un caso u otro. Lo fundamental es que en ambos casos la razón suficiente tiene sentido *trascendente*, es decir, que no está *meramente* como representada.

Cuando se busca la razón suficiente de un Término que es: 1.°, *existente* (cualquiera que sea el grado de plenitud o suficiencia con que exista o con-exista); 2.°, *realmente distinto* del Principio que nos da la razón suficiente (por lo menos parcial e inmediata) de su existencia; 3.°, y de un Término que no *es necesario*, sino contingente, entonces a esta razón suficiente la llamamos *causa*. Por tanto, toda causa es razón suficiente (por lo menos parcial e inmediata), pero no toda razón suficiente es causa. El árbol es causa de la producción del fruto, y nos da a la vez la razón suficiente (por lo menos parcial e inmediata) de que se produzca; pero el triángulo plano euclídeo no es (en sentido propio) causa de que la medida de sus ángulos sea de dos rectos, pero sí que es razón suficiente de ello (el término es una "esencia"); como la naturaleza espiritual de mi alma es razón de mi inmortalidad, no causa; pues el Término, aunque exista (alma inmortal), no es realmente distinto del Principio (alma espiritual).

Cuando decimos que todo ser es "uno" transcendentalmente, excluímos la dualidad y división que en la contradicción aparecen, es decir, excluímos que pueda a la vez y en igual sentido ser y no ser, ser éste y otro. Esto le da precisamente *verdad* o *inteligibilidad*, es decir la aptitud para poder terminar la intelección. La noción de círculo-cuadrado, es *no-una*, es contradictoria; y, por tanto, no es ser "real", sino ser de razón, es decir, simplemente no-ser, no es "por sí misma inteligible". De todo ser real (existente o "posible") se demuestra que es "uno", que tiene esta "unidad" trascendental y, por tanto, que tiene esta inteligibilidad.

Pues bien, con esta amplitud, de todo ser así entendido afirmamos que tiene razón suficiente; y que, por tanto, "la" mente, *si* es suficientemente capaz y está bien dispuesta (de ello aquí prescindimos) podría de suyo hallar y expresar esta razón suficiente. Naturalmente, si el hombre

se coloca en el estadio *meramente* empírico de la vida sensible, animal, entonces no hallará razón suficiente; como tampoco podría hallar geometría, ni ciencia alguna, ni formular principios, ni justificar sus asertos, ni alegar derecho. En cuanto proceda como hombre, racionalmente, entonces aparecerá junto a la necesidad de no-contradicción la de una razón o por qué.

B) *La razón suficiente.*

Por razón suficiente entendemos lo que se requiere y basta para que algo "de derecho" se ponga, "deba" ponerse, "exija" ponerse. ¿Qué es este "derecho", este "debe", esta "exigencia"? Niega que sea razón suficiente decir meramente "porque sí", "sólo porque de *hecho* es así".

En el fondo expresa el contenido de esta fórmula: al decir "todo ser tiene razón suficiente", queremos decir "todo ser está en *conexión* con el ser, no con la nada, y necesariamente ha de tener una conexión (necesaria o *no*) con el ser".

En efecto, si la proposición universal afirmativa es falsa, su contradictoria (particular negativa) necesariamente será verdadera, como en lógica decimos que si es falso SAP, necesariamente será verdadero SOP. Por tanto, si es falsa la proposición "todo ser tiene razón suficiente" entendida al modo dicho, será verdadera la contradictoria, a saber, que "*algún* ser, por lo menos, no está (o puede no estar) en conexión con el ser, sino con la nada"; es decir, que en algún caso la razón suficiente de derecho podría ser el *mero* hecho, sin más; es decir, que en algún caso la razón suficiente podría ser "porque sí", meramente "porque aparece, sin más, este término o efecto, sin conexión ulterior". Ahora bien, *si* este último aserto es absurdo y contradictorio (y por tanto falso), su contradictoria (que pretendemos declarar con el principio de razón suficiente) será verdadera; es así que es absurdo y contradictorio decir que "algún ser puede no estar en conexión con el ser, sino con la nada", no tener más razón que el *mero hecho*, como demostraremos en seguida; luego si demostramos que aparece esta contradicción, queda demostrado "ab absurdo" el principio.

Mostramos la condición. Pongamos un aserto científico cualquiera, por ejemplo, "el área de un triángulo es la mitad del producto de la base por la altura". Si "algún ser", por hipótesis, pudiese estar sin conexión con el ser, podría quizá alguna vez suceder con éste (no habría motivo para excluirlo con certeza) y podría tal vez suceder meramente "porque sí", "meramente porque aparece de hecho", que el área del triángulo no

fuera la mitad, sino el triple o el cuádruple de su base por la altura (para el mismo triángulo), y si me preguntasen por qué, por qué razón, respondería que por hipótesis tal vez, "porque sí"; lo cual basta para que ya no pueda decir con universalidad y necesidad (ni con certeza) que "siempre será el producto de la base por la altura, dividido por dos", y basta negar la universalidad de este aserto para poder hacer particularmente con todo derecho en cada caso alguna hipótesis opuesta.

¿Que esto sería contradictorio? Bueno, si puede *alguna vez* estar el ser sin conexión con el ser, tal vez algún día será contradictorio "porque sí", "de hecho"; si hay la posibilidad admitida de que "alguna vez" podría suceder así, este mismo carácter indefinido que permite siempre afirmar que "tal vez ahora", "tal vez aquí", quita toda universalidad a *toda* ley científica, es decir, las destruye, aniquila *toda* certeza racional, científica o filosófica, hace al pensar intrínsecamente contradictorio como el relativismo, al borrar los límites tajantes entre verdad y error, verdadero y falso, ser y no-ser. Lo cual se armoniza perfectamente con la demostración lógica según la cual podemos demostrar rigurosamente en términos de lógica simbólica, que una vez admitida una contradicción, ya *todo* se puede demostrar, afirmar o negar: no habría ante la razón diferencia alguna entre ser y no-ser.

Es así que esta consecuencia se rechaza: *a*), no sólo por la evidencia intrínseca e inmediata que todos tenemos de su falsedad; *b*), y por la comprobación de que pensamos con sentido, *c*), sino rechazando el escepticismo y el relativismo que necesariamente se derivan de ella, los cuales se demuestra que son falsos y contradictorios formalmente; luego si este consecuente es falso, negado él se niega el antecedente del que procede (que *algún* ser, por lo menos, puede no estar en conexión con el ser"), y negada esta proposición particular negativa queda afirmada la universal afirmativa, o sea el principio de razón suficiente.

Una vez sentado este principio en sentido trascendente, el paso de él al de causalidad (suponiendo demostrado también que hablamos de "existencia" de cosas *en sentido trascendente*) es un paso puramente analítico, sin la menor dificultad. Pues si todo ser tiene conexión con el ser, por hipótesis, y la existencia *contingente* (noción la de contingencia que no puedo ahora desarrollar) es en cuanto contingente la que no tiene en sí esta conexión con el ser, entonces esta conexión o razón suficiente se halla en otro, al que hemos llamado precisamente por esto "causa": la razón suficiente de la existencia de un contingente es solamente su causa.

Nótese que en todo el desarrollo no se ha dicho nunca si será de *un*

solo género o de diversos géneros esta conexión con el ser, sino que habrá de tenerla, prescindiendo ahora de que sea "estricta" o de "igual" género siempre.

Esto nos lleva por fin (omitiendo otros muchos puntos cuyo estudio es ciertamente muy interesante, pero que en este trabajo no podemos desarrollar, porque saldríamos de nuestro intento) a la noción de causa.

VI. *La noción de causa.*

Ya dijimos que llamamos causa a aquella razón suficiente: 1.º, de un *existente;* 2.º, *realmente distinto* del Principio o razón suficiente suya; 3.º, *contingente,* es decir, que no tenga en sí esta necesidad o conexión para existir.

Pero queda por declarar *qué importa en la realidad esta conexión* entre el ser y el ser, entre el Término contingente y su razón suficiente o causa.

Naturalmente, el Principio ("causa" en este caso) tiene cierta prioridad o conexión respecto del Término ("efecto" en este caso). Ahora bien, esta priordiad requerirá: A), que el Término *dependa en su ser* del Principio (bajo el respecto en que éste es su razón suficiente o causa); B), que esta conexión o dependencia no sea meramente la de la ocasión, requisito o condición, como diré en seguida.

Esta segunda parte (la diferencia entre causa propiamente dicha y requisito u ocasión, o causa "per accidens") si ahora la expusiese, nos diría que "todo" lo que hay de ser o perfección en el Término ha de estar en conexión con el ser o Principio suyo. Es decir, que la causa (adecuada) da la inteligibilidad de *todo* el efecto (quita la contradicción de que algo de él esté sin explicación de conexión con el ser); mientras que la ocasión, por mucho que se multiplique, nunca llegará a esta proporción entitativa. La ventana abierta es condición de que tenga luz ahora en esta biblioteca en que estoy escribiendo; pero no es causa de la luz, precisamente porque no tiene proporción entitativa con la naturaleza de la luz y, por tanto, no le puede dar esta conexión con el ser, en cuanto a todo: son de perfección esencialmente distintos, y por mucho que multiplicase las ventanas indefinidamente nunca daría la razón suficiente requerida de la naturaleza de la luz presente. En cambio hay proporción entre la naturaleza del sol y la de esta luz que me ilumina; el sol da su inteligibilidad, es su causa (por lo menos inmediata, parcial).

Dejando esta segunda parte, que ahora propiamente no nos interesa,

y que únicamente he citado para no dejar de mencionarla, vayamos a la primera que hemos señalado con la letra A). Ahora bien, en ella sólo se dice que el Término, en cuanto causado "pendeat in esse a Principio", esté en conexión de dependencia tal con el Principio, que sin el Principio (éste u otro equivalente) el Término que ahora considero no se daría, pues resultaría intrínsecamente contradictorio, conexo con la nada, existiría meramente "porque sí", según hemos declarado antes.

Pero, ¿qué grado de conexión ha de haber? ¿Siempre el mismo? Nuestra filosofía no dice nada de esto; dice sólo que ha de ser tal la conexión que en la causa adecuadamente tomada (o conjunto de causas) aparezca que nada del efecto está sin esta conexión con el ser; pero no dice *qué clase* de conexión ha de darse, ni por consiguiente si será siempre *la misma* o no.

Vamos a poner ejemplos concretos, y se verá mejor qué se quiere decir con esto.

VII. *Primeros elementos de solución: puede haber diversas clases de conexión causal, no matemática.*

Si la conexión causal entre el Término y el Principio requiere sólo que el Término en todo su ser y perfección esté en conexión con el ser, cabe concebir que esta conexión sea de muchas clases. Si es estrictísima, es decir, de determinismo total, naturalmente el indeterminismo será nulo; si es flojísima, de determinismo muy pequeño, el indeterminismo será muy grande; con tal que quede *aquel mínimum de determinismo requerido* para que todo el Término esté en conexión con el ser de su Principio, habrá lo suficiente para que pueda quedar en pie la noción de causa y el principio de causalidad.

La conexión más estricta que los hombres solemos imaginar es la matemática; y dado que el físico usa tanto las matemáticas para expresar las leyes o enlaces del cosmos, es obvio que el racionalismo fuese esencialmente matematizante y concibiese así la causalidad. Pero por eso se encuentra ahora con la crisis que la física padece; y que lleva a algunos físicos o bien a suponer libertad de acción en los elementos subatómicos, o bien a denegarles toda causalidad.

Es por demás curioso que, reaccionando contra este extremo, algunos físicos juiciosos *redescubran* (sin darse cuenta de que ya estaba descubierto siglos atrás en la filosofía escolástica) que la causalidad podría tener efectivamente a veces un determinismo menor (es decir, que dejase cierto margen de indeterminismo).

Citemos las palabras de Louis de Broglie, nada sospechosas, sin duda, para los físicos dado su grande y merecido prestigio. Dice así: "La evolución de los fenómenos en el tiempo se les presentó como regida por ecuaciones diferenciales o de derivadas parciales, que permiten en principio *conectar rigurosamente el estado actual del mundo con el estado inmediatamente anterior*. Por una extrapolación, que les pareció muy natural y que fué realizada sin que se midiese tal vez su audacia, se llegó así a la idea del *determinismo universal, según el cual todo lo que se produce en un instante dado fluye necesariamente de lo que existía inmediatamente antes*. Esta concepción pareció ser a muchos científicos como la *traducción perfecta de la idea de causalidad*. Nos parece que el determinismo universal [así entendido] restringe mucho, por lo demás precisándola, la idea un poco vaga de causalidad. Se puede, en efecto, distinguir una *causalidad fuerte* en la cual hay encadenamiento unívoco de la causa y del efecto, y una *causalidad débil*, en la que la causa, condición necesaria del efecto, *no lo determinaría completamente, de suerte que a una misma causa podrían corresponder varios efectos posibles*. Por lo demás, quizá podrían introducirse todavía otras distinciones. La doctrina del determinismo universal implica la existencia de la causalidad fuerte, y además precisa la idea de causa admitiendo que es el valor de las magnitudes físicas en el instante t, lo que es la causa de su valor en el instante $t + dt$. Esto es precisar, sí, pero también es restringir la noción de causalidad, y se puede decir que si el determinismo de la física matemática clásica es conforme a la idea de causalidad, ésta, en cambio, no importa necesariamente el determinismo" [20]. Las modernas teorías cuánticas han terminado por "derribar la base de la interpretación mecanicista y determinista del mundo físico"; ¿qué queda entonces en vez de este determinismo estricto? "El abandono del determinismo por lo que se refiere a los fenómenos elementales que están a la base de todos los otros implica necesariamente, si no un abandono, *por lo menos una ampliación* [un assouplissement] *de la noción de causalidad*. A la antigua causalidad fuerte, que enlazaba necesaria y unívocamente el efecto con la causa, se substituye una causalidad débil en que habiéndose manifestado la causa [la cause s'étant produite], *varios efectos en general pueden resultar de ahí con diversas probabilidades*. Es inútil subrayar la importancia filosófica de las nuevas ideas así sugeridas por los asombrosos descu-

[20] De Broglie, Louis: *Au delà des mouvantes limites de la science*. "Revue de Metaphysique et de Morale", 52 (1947), 277-289. El texto citado está en las páginas 282-283. He subrayado en él algunas palabras y lo mismo haré para otros textos que seguirán.

brimientos de la física cuántica" [21]. Ideas algo diversas, en cuanto que no expresan todos los pormenores de esta solución, pero que concuerdan con ella por lo menos en notar que no es lo mismo "cierto determinismo requerido" y el "determinismo rígido", han sido expuestas por otros físicos, como Tonini [22], y en España por el catedrático de la Universidad de Barcelona, Eduardo Alcobé [23].

No suscribo, ciertamente, todas las ideas filosóficas que ha expresado el ilustre físico Louis de Broglie, ni otras que siguen en el resto de su artículo. Después de todo, encuentro muy acertada su confesión de que la ciencia, al verse poco a poco forzada a introducir nociones filosóficas, intenta evitar sobre ellas toda discusión filosófica, y "quizá procediendo así con frecuencia hace metafísica sin darse cuenta, lo cual no es el modo menos peligroso de hacerla" [24]. Pero por lo menos esta idea es acertadísima, y me alegro de que se abra paso entre los científicos, a saber, que el nexo matemático "*sí* él solo" *en algún caso* basta para expresar cierta causalidad del cosmos, por lo menos no es el *único caso o modo de concebir la noción causal;* y que los hallazgos de la moderna física cuántica nos muestren que hay casos en que no hay en el cosmos este estrictísimo determinismo causal.

En rigor, en *ningún caso* se da este nexo matemático "solo". Pues toda acción en el cosmos requiere por lo menos el concurso de Dios, el cual no es expresable por el hombre matemática ni físicamente; y sin el cual (por sustracción del concurso cuando Dios quiera, en vistas a un motivo de orden moral superior) puede precisamente producirse uno de los modos del milagro, cuyo efecto "legal" debería necesariamente haberse producido si su enlace con el antecedente, Principio o causa, hubiera sido meramente matemático, pues una contradicción ciertamente Dios no la puede hacer.

Sólo en un caso se dará esta estricta conexión: cuando Dios actúe, y actúe inmediatamente sin el concurso de instrumentos o causas segundas; pero entonces la necesidad de que se dé el efecto, supuesta la acción de Dios, es más que matemática, pues toda la necesidad, como todo ser, se

---

[21] Ibid., pág. 287.

[22] Tonini, V.: *Déterminisme et indéterminisme.* "Scientia", 83 (1948), 39-50.

[23] Alcobé Arenas, E.: *Causalidad e indeterminación en la física contemporánea.* "Memories" de l'Acadèmia de Ciències i Arts de Barcelona", tercera época, col. 25, número 5 (juny 1935). Barcelona, 1935 (sesión del 15-v-1935). Véanse especialmente las páginas 7, 22, 23, 24. Véase también otro artículo de De Broglie (menos afortunado tal vez esta ocasión en su expresión filosófica), comentando a Johan von Neumann, en "Revue de Met. et de Morale", 50 (1945), 241-242.

[24] De Broglie, L.: Véase la cita de la nota 20, pág. 278.

fundan y derivan en Dios. Es decir, El es realmente anterior a la misma necesidad matemática que, como la de no-contradicción, provienen de El, fuente de todo ser.

VIII. *Otros elementos de solución: conexiones causales inferiores.*

La física moderna no ha demostrado, ni puede demostrar, que todas las leyes del cosmos sean estadísticas, pues por lo menos las espirituales, que brotan de la naturaleza del alma humana (pensamientos, voliciones, etc.) y las biológicas (animales, vegetales) precisamente en el lado en que son superiores a la mera materia inorgánica (a la cual elevan "instrumentalmente", sin suprimirla, para hacerla capaz de una actividad específicamente superior) escapan a la órbita de la física.

Tampoco parece haber demostrado que todas las leyes del macrocosmos sean estadísticas. Los fenómenos de la atracción, quizá reversibles, como, por ejemplo, el péndulo, no es del todo cierto que estén sujetos a las leyes de la entropía, aunque esperamos con curiosidad [illegible] sobre los últimos intentos de Einstein para unificar los dos supremos reinos del universo físico, el gravitatorio y el electromagnético.

Más aún, tampoco ha demostrado la física que las leyes estadísticas del macrocosmos no puedan estar ancladas sobre ciertas leyes dinámicas del microcosmos [9]. Esta apreciación es exactísima. Pero conviene añadir algo, es a saber, investigar de qué manera puede suceder que un ser obre con una ley no-estadística, sino estrictamente dinámica, y que, sin embargo, deje lugar a cierta indeterminación [illegible]. Y ya desde ahora advierto que, para mayor comodidad de terminología, tomaré el nombre de ley dinámica con un sentido algo más amplio que el que suele tener en el uso científico.

Ante todo ocurre el caso de un ser libre que produce un acto libre, que ahora consideramos sólo en cuanto es espiritual (es decir, no en sus

[9] Véase a este propósito las interesantes páginas de [illegible] [illegible] [illegible] reino del orden y del orden aun en las [illegible] quedará [illegible].

...mecanismos fisicoquímicos y en nuestro libre. Si yo digo en este momento que quiero seguir escribiendo o que, al contrario, quiero dejar de escribir para descansar unos cinco minutos ante la ventana de la biblioteca, evidentemente mi voluntad libre será causa de uno u otro acto, de modo que una ley rigurosamente estadística les decía al mismo que también pueden existir una ley estadística sobre lo que "en conjunto" querrían los hombres en circunstancias parecidas, ya que uno de los factores determinantes de nuestra determinación es el efectivo ejercicio entonces de nuestra voluntad libre. La producción tal acto o el de querer libremente según una ley dinámica habría pues conexión entre ese acto o esa voluntad en cuanto a la conexión con el ser concreto [illegible] este hombre bastado, este efecto quedará perfectamente comprendido y que vuelve con toda la razón suficiente [illegible] [illegible] [illegible]

Bajemos todavía más en la escala del determinismo. Llegamos a los actos que realiza el animal, ser sensitivo, considerado ahora en cuanto tal. Tenemos dos perros de igual raza, lo más semejantes que podamos imaginar, colocados en iguales circunstancias, ante dos platos de comida de distinta clase, dos para cada perro; tal vez los dos perros no reaccionarán siempre con el mismo orden de preferencia ante los dos platos diversos; puede ser que el perro *A* sienta hoy más gusto por el plato *p* y mañana por el plato *r;* mientas que su mellizo *B* sienta hoy más gusto por el plato *r* y mañana por el plato *p*. Los dos actos tendentivos, cuya causa eficiente es el apetito sensitivo del animal, serán desde luego dos actos necesitados intrínsecamente, porque los perros no tienen libre albedrío; pero tienen un poder de reacción algo más independiente que la planta que no siente, que no tiene "agrado".

Llegamos, por fin, al vegetal. El vegetal tiene en sí un principio específicamente superior a la materia inorgánica. El vegetal puede autoreconstruirse, por ejemplo, en vistas a un mismo fin, ante circunstancias externas muy diversas, es decir, que su reacción *no está totalmente determinada por defuera*. Es decir, aunque del exterior le es impuesta "cierta" determinación en cuanto a "cierta" especificación de sus actos (por ejemplo, que una planta colocada a 100° morirá), no obstante queda también "cierta" especificación que proviene del interior, del ser vegetativo como tal. Recuérdense todos los casos de vitalismo, que en gama innumerable pueden aducirse. Hace poco tiempo planté en dos tiestos dos hojas de planta, una crásula: la hoja *A* y la hoja *B*, aproximadamente iguales, que arranqué de una misma planta. La hoja *A* echó por abajo raíces, y de ellas salió un nuevo tallo, después de lo cual murió la hoja esqueje; en cambio, la hoja *B* echó por la parte superior otra hoja, y ella misma, sin morir, se convirtió poco a poco en tallo de la nueva planta: dos determinantes externos a los que reaccionan dos plantas de un modo enteramente distinto, pero con la obtención del mismo fin, la reproducción total de una planta y su vida. Sé que dos rosales de igual especie producirán rosas de igual especie; pero no sé si producirán el brote a cinco o seis centímetros del suelo. La indeterminación que tiene el vegetal obedeciendo a las leyes de la substancia, que está dotada de la perfección del vitalismo, es una indeterminación mucho más ostensible, incomparablemente más, que la que hasta ahora han observado los físicos en las leyes estadísticas, que importan para los elementos subatómicos variaciones del orden infinitesimal, y dentro de una variedad muy pequeña. Y, sin embargo, hasta ahora a nadie se le había ocurrido negar que hubiera nexo causal entre la

planta y sus actos con motivo de la autoteleología, o cierto indeterminismo, que le es propio. Estos actos, aunque no sean expresables en fórmulas matemáticas, porque hay en ellos algo que escapa a lo meramente cuantitativo, estarán, sin embargo, totalmente conexos con el ser, tendrán en la ley dinámica y necesaria que rige la planta en su actividad, la plena razón suficiente; y, sin embargo, este cierto indeterminismo del viviente es mucho mayor que el que pueden tener los seres inorgánicos.

En el último peldaño llegamos a la materia inorgánica. Aquí también los grados de nexo causal son muy diversos, es decir, no todos tienen el mismo grado de determinismo ni, por tanto, excluyen el mismo grado de indeterminismo. Para no alargarme en esta exposición, sólo mencionaré el llamado efecto "per accidens" (del cual hablan tan abundantemente Aristóteles, Santo Tomás y toda la tradición escolástica de siglos, que me bastará casi con sólo mencionarlo sin extenderme más); y al mencionar el efecto "per accidens" no me refiero tan sólo al que se da respecto de un efecto "de conjunto" o estadístico, sino hasta respecto del que procede de *un solo elemento* que sea "unum per se". Trazo ahora con mi mano sobre el papel una línea aproximadamente recta con las palabras que escribo, pero si de repente recibo un codazo, trazaría una línea quebrada; estaba yo determinado ya a algo, que puede enunciarse diciendo "a escribir rectamente", y, sin embargo, por uno de los mil influjos concomitantes que pueden sobrevenirme, la acción adquiere o manifiesta una indeterminación, y en vez de escribir rectamente escribo torcido. De un modo semejante, un sólo elemento, el último que no sea un mero agregado, sino "unum per se", sea cual fuere, supongamos un electrón, puede producir un efecto propio (el que enuncia con sus leyes la física); pero ¿por qué no puede ser su misma acción algo diversa según influjos "per accidens" que se ejerzan sobre él?; ¿por qué no?; ¿cómo se ha demostrado en física que no podría suceder así?

Esto solo, nos bastaría para advertir que la noción de "cierto" indeterminismo no se opone a "cierto" determinismo de ley estrictamente dinámica y necesaria.

Pero hay todavía más, y esto es lo que vamos a examinar brevemente a continuación.

IX *Ultimo elemento de solución: diversidades "individuales".*

En plan de investigación voy a proponer unas ideas que, según creo, pueden ser un nuevo elemento de solución en esta cuestión del indeterminismo y de la causalidad, un nuevo factor de indeterminación causal

ante las leyes universales que enuncian las ciencias: las diversidades estrictamente "individuales".

Una imagen puede serme útil para acertar a expresar este punto: voy a tomarla. Supongamos que la filosofía, la física, la química, las matemáticas, la caracteriología, etc., me dan todos los datos que expresan sus propias leyes científicas acerca de los individuos iguales *en cuanto hombres*: el hombre Sócrates y el hombre Platón.

Con lo que me dicen estas ciencias podré conocer y, por tanto, predecir, es decir, *determinar* muchas cosas que les pertenecen, en cuanto son hombres, en cuanto son cuerpos, en cuanto son substancias químicas, extensos, en cuanto son pícnicos o leptosomáticos, etc. Pero las ciencias, precisamente por ser ciencias, se valen del "universal" (sin conceptos universales no expresan ninguna ley, ni siquiera el que dijese que no hay leyes, pues esto mismo lo diría universalmente para que pudiera tener algún sentido). Ahora bien: el universal se va poco a poco enriqueciendo con sucesivas aproximaciones a medida que avanzan las ciencias; van estos conceptos apretando cada vez más para enriquecer la noción más universal que se tenía al principio del conocimiento más vago para acercarse progresivamente a conocer al individuo, en cuanto individuo, término que queda ante las ciencias como un límite matemático, que ellas, como una asíntota, nunca alcanzarán.

Esto quiere decir que por muy grande que sea nuestra ciencia, *siempre ante sus conceptos y leyes universales*, quedará *objetivamente en la cosa* una cierta variedad (o sea cierta indeterminación) que la ciencia no podrá nunca reducir *totalmente* a ley, pues por hipótesis la ley es universal, y tratamos ahora de lo que es *meramente singular*, de aquello que constituye a un individuo en cuanto es tal único individuo. A Sócrates le gustará este año más el estudio de la moral, y tal vez el año próximo la metafísica; pero a Platón tal vez le gustará más hoy la metafísica y dentro de un día, la moral.

Claro está que tanto Sócrates como Platón están determinados en cuanto a la *especificación* de sus actos: están específicamente (es decir, *universalmente*) determinados, dentro de ciertos límites que pueden expresar las ciencias y nuestra filosofía (sin excluir los grados de indeterminismo de que antes hemos hablado), respecto de muchas cosas: sé, por ejemplo, que han de producir actos de "hombres", no de demiurgos, ni de ángeles; sé que ejercerán un peso sobre la tierra; sé que serán tales y cuáles: para todo esto sé que están hasta *cierto* límite objetivamente determinados.

Pero ¿por qué no pueden quedar todos nuestros conceptos "científi-

ficos" con cierto margen de indeterminación, proveniente precisamente de lo que hay en cada individuo de propio y singular, de aquello por lo que uno no es ni será otro de su misma especie? Naturalmente, esta indeterminación será de un orden muy pequeño, tal que no puede perturbar las leyes específicas (es decir, sobre lo igual, determinado) que la ciencia pronuncia; pero quedará necesariamente en los seres este mínimum de indeterminación *individual*, objetiva, al no poder nosotros con nuestro conocimiento científico o universal eliminar completamente todo residuo, cada vez menor, pero cada vez más difícil de salvar a medida que nos acercamos al individuo.

Sólo Dios, que no conoce con nuestro procedimiento humano, o sea de abstracción conceptual, sino que en una sola idea, su esencia, que por ser infinita equivale a universal, abarca con su ciencia toda la realidad tal como es físicamente, sólo El no ha de temer que se le introduzca un elemento de indeterminación al saltar de la esencia a la existencia, es decir, *al trasladar una ley o abstracción a la realidad físicamente dada*. En Dios se realiza perfectamente esta suprema unidad de ser y pensar, sin distinción ninguna, como corresponde a otra identificación que hay en El entre esencia y existencia. En cambio, para los hombres nos queda el singular o individuo "inteligible *de suyo*", "*de derecho*"; pero "de hecho", a nuestro nivel humano, sólo parcialmente y con sucesivas aproximaciones, que por mucho que aumenten nunca saltarán al límite, como no se forma un infinito por agregación sucesiva. Nos vemos remitidos a otro estadio, a la fuente, al Ser que no se ve forzado a elaborar las ciencias "a posteriori" de modo experimental, y en El hallamos plenamente verificado este ideal de ciencia, sin cuya visión y anhelo no seríamos hombres, pero con cuya posesión por la propia fuerza seríamos dioses. El racionalismo, en cambio, se metió en las ciencias y en la filosofía e hizo suponer lo contrario: que con nuestros conceptos filtraremos algún día hipotético, lejano, toda la realidad, sin ningún residuo irracional. Baste recordar a Espinosa, Leibniz, Hegel, Brunschvicg, con sus "etapas de la filosofía matemática", etc., y entre los científicos ya hemos citado a Haeckel, Büchner, Moleschott, Le Dantec, para ceñirme a algunos representantes del monismo del pasado siglo. Pero la "filosofía perenne" nunca dijo esto, ni sostuvo semejante pretensión, aunque no echara mano de Meyerson para probar todos los irracionales que ante la ciencia quedan y quedarán por determinar.

Ahora bien: ¿ha llegado la ciencia física a demostrar que en los electrones, o en los fotones, o en los otros elementos subatómicos, no hay ni puede haber ninguna diferencia *individual*? Si hubiese llegado a esto

sería realmente maravilloso, ya que no pudiendo siquiera determinar algo tanto más aparente, como es su velocidad y su localización simultánea, conocería, sin embargo, al electrón, fotón o neutrón, etc., y su comportamiento, no sólo en lo que tiene de electrón, fotón, neutrón, etc., sino que los conocería como "este", como "individuo" particular, de un modo muchísimo más perfectamente que el conocimiento que tenemos de nuestros amigos, cuyas diferencias individuales no podemos enteramente determinar y, por tanto, ni reducir a leyes universales su comportamiento en lo que es particularísimo [26].

Y si hay la posibilidad de un cierto margen de indeterminación individual, ¿por qué la suma de muchas individualidades no podría dar cierto margen de oscilación o indeterminación de conjunto, si expresamos el comportamiento por leyes físicas? En un teatro podemos afirmar que varios toserán (ley universal); pero si el que toserá será ahora "éste" o "aquél", no lo sabemos. Y, sin embargo, esta cierta indeterminación objetiva no prueba que la tos no proceda con verdadera causalidad del individuo que la produce.

Negar por ello la estricta causalidad dinámica en sentido no racionalista, pero sí en el sentido de la causalidad, que ha afirmado siempre nuestra filosofía perenne, sería tan inconsecuente que no podríamos justificarlo.

X. *Si no se puede negar la causalidad, tampoco se niega el principio de causalidad.*

Hay otros puntos sumamente interesantes que ahora por fuerza me es preciso omitir, como, por ejemplo, éste: que ciertos fenómenos que *matemáticamente expresados* sólo llegan a dar o formular una *probabilidad* muy grande, a veces tengan como correspondencia en la realidad no sólo hechos *ciertos,* sino que pueden ser para el hombre reductiva-

[26] No quiero decir con esto que precisamente haya de ser el electrón "individuo", o el "unum per se" de la materia inorgánica: porque es la ciencia física, y no la filosofía, quien ha de darnos los conocimientos experimentales requeridos para determinarlo. Quiero decir que no hay dificultad en que pueda hacerse la hipótesis de que no fuera "individuo", sino "propiedad", "modo físico" del individuo (mirando la cuestión desde el punto de vista filosófico: prescindo de si la ciencia también vería posibilidad de decirlo o no desde su campo de visión); y que, por tanto, podría "crearse" o "aniquilarse", según la impropia terminología que algunas veces emplean los físicos para otros casos semejantes, y que nosotros, escolásticos, expresaríamos diciendo que "confit" o "comperit". No obstante, en este caso tendría también el grado de singularidad o individualidad que compete a los accidentes o a los modos, lo cual basta para lo que decimos.

mente como metafísicamente ciertos, por procedimientos no meramente matemáticos.

Por ejemplo, yo no he estado nunca en Australia, por tanto no tengo certeza física (mucho menos metafísica) de su existencia. La suma de testimonios auditivos y visuales (fotografías, etc.) que me han dado los hombres acerca de Australia, sólo son de suyo pruebas "morales", no metafísicas. Más aún, supongamos que cada una de estas pruebas tomada por separado, sólo llegara a cierta probabilidad. Entonces podría expresar matemáticamente mi grado de firmeza al afirmar que existe Australia como "una gran probabilidad", del orden por ejemplo de 2 elevado a 50, dividido por 2 elevado a 50 + 1; y sin embargo a pesar de que esta probabilidad sería enorme, matemáticamente considerada esta expresión no llega a la certeza. Pero esto no quita que fuera de las mallas tan amplias de esta red matemática (que sólo filtra lo cuantitativamente determinable) haya *en la realidad* una exigencia cierta, y que haya hasta *en mí* un motivo *cierto* para afirmar la existencia de Australia, por ejemplo, por la "convergencia" de probabilidades (que no es mera suma: en cuanto convergencia pide una razón suficiente, y por tanto no negarla puede llevar a una certeza equivalentemente metafísica).

Y sin embargo, no raras veces vemos en libros de divulgación científica, frases como ésta: "el cocinero sabe que al colocar el puchero sobre el fuego se calentará y hervirá, pero esto sólo es muy probable, y si en miles de años hiciese la misma acción, tal vez algún día de repente se helaría el agua sobre el fuego". El físico puede decir que dados sus medios de investigación y formulación (que no son los filosóficos, ni son todos los nexos de la realidad) sólo ha llegado a poder dar una formulación matemática, la cual en cuanto matemática tal vez no llega más que a una gran probabilidad; pero no puede llevar más lejos sus conclusiones.

Dejo no obstante el estudio de este punto, según he dicho hace poco, para concluir que el principio metafísico de causalidad no puede temer absolutamente nada de la ciencia física moderna.

Todo principio metafíscio no es una mera inducción (aunque psicológicamente nazca en nosotros su evidencia con ocasión de inducciones), pues si lo fuera, no podría llegar nunca a ser metafísicamente cierto, lo cual sería no sólo no llegar al orden de la metafísica, superior al de la ciencia experimental, sino destruir hasta el grado de necesidad que requiere la lógica y las matemáticas, cuya certeza y carácter rebasan también el orden de una mera inducción física. No llegaría al orden de la abstracción u objeto formal de las matemáticas aquel que dijese que la fórmula del binomio de Newton sólo es una "inducción" física, que vale

para el estado actual de nuestro cosmos, pero que tal vez dentro de mil años, con una entropía mayor, ya no valdría.

El principio de razón suficiente y el de causalidad, como el de no-contradicción, no pueden temer absolutamente nada de la inducción física, del mismo modo que no pueden esperar de ella nada para adquirir su certeza propia, que proviene inmediatamente de un estrato más profundo, la abstracción mayor que funda la ciencia del ser en cuanto ser. Para demostrar el principio de no-contradicción no hemos de esperar que algún día aparezca después de una sección del microtomo o sobre la platina del microscopio, o en estado químicamente puro en un tubo de ensayo, o bajo el objetivo de un telescopio: no es ahí donde se hallará el principio de no-contradicción, o la necesidad del concepto universal, o la implicación lógica, o la ley de sucesión de los números naturales: y sin embargo el orden existencial se presentará siempre regido por estas leyes, encarnándolas y actuándolas en sí.

Precisamente por esto al asignar al contingente (sea el que fuere, tanto si cae bajo nuestro campo de visión experimental como si no) la necesidad de que dependa de una causa, no lo hacemos mediante instrumentos de experimentación directa, que no sólo no son propios de la filosofía, sino que sólo nos permitirían llegar a una universalidad y certeza inferior a la de la metafísica. Pero al afirmar en la metafísica que "todo" contingente, so pena de contradicción, depende de una causa (como afirmamos de "todo" ser, aun no experimentado, que se sujetará al principio de no-contradicción) deducimos que también los elementos subatómicos se sujetarán a la causalidad. A nadie maravillaría que un matemático afirmase que en una galaxia todavía no explorada se realizará que $(a + b)(a - b) = a^2 - b^2$, a pesar de que no ha ido allá a comprobarlo; porque, según ya he dicho, la abstracción u objeto formal de las matemáticas gracias al cual lo ha afirmado, le permite formular asertos de mayor hondura, acerca de *todo* lo que sea extenso. De un modo parecido pasa con el metafísico cuando afirma un principio que fluye del "ser en cuanto ser", y que por tanto se podrá predicar de todos los seres, porque en todos ellos radica esta suprema necesidad.

Admitir casos de indeterminación física que observamos, como si fueran una objeción contra el principio de causalidad, indica a nuestros ojos superficialidad, que sólo es perdonable por el escaso conocimiento que de nuestra filosofía perenne tienen bastantes físicos y científicos, parecido al desconocimiento que por desgracia muchas veces tenemos nosotros de los adelantos de la física y de las ciencias modernas. ¿Cuándo cesarán los dos monólogos para entablar el diálogo?

Un caso habría (hipotéticamente lo digo) en que los físicos realmente podrían destruir el principio de causalidad, sería no si se afirmara que la conexión causal que observan tiene "cierta" indeterminación como hacen ahora, sino si afirmasen que hay seres contingentes "absolutamente" indeterminados bajo todo respecto. Pero entonces (además de que este aserto cae fuera de sus medios de observación, pues sólo observan los físicos las conexiones o enlaces espacio-temporales, y aun no todos) sería enteramente contradictorio este aserto y por tanto se autodestruiría, pues habría de dar a un ser la esencia de ser "absolutamente" indeterminado (por hipótesis), lo cual ya implicaría darle esta "determinación" o propiedad (contra la hipótesis), además de que al justificarlo lo pondrían en conexión lógica y física con otros, lo cual haría esta suposición imposible.

XI. *Conclusión.*

En conclusión, únicamente añadiré que las vacilaciones que se han manifestado a propósito de la indeterminación y causalidad suscitadas por los físicos modernos, corroboran una vez más, cuán fácil es en los especialistas (sean filósofos o físicos) acostumbrados a su objeto formal propio, es decir, a su método y grado de penetración en la realidad, que ignoren los otros campos del conocimiento y del ser; y entonces no sólo se entorpece la marcha de su propia ciencia, sino que se incurre en el grave riesgo de errores, como sucedió, por ejemplo, a los físicos del siglo XIX, algunos de los cuales llevaron sus deducciones hasta negar la libertad, la espiritualidad del alma, la temporalidad del mundo, etc., por afirmar una conexión causal siempre y totalmente matemática; y como sucede a algunos físicos de nuestro siglo, que llevando sus conclusiones hasta el extremo opuesto, ponen en duda el carácter dinámico de la causalidad en sus últimos estratos, o atribuyen libre arbitrio a elementos subatómicos, o dudan de la causalidad y de su principio.

Uno de los ejemplos típicos y recientes de científicos, que en un plan de alta divulgación manifiesta ese candoroso romanticismo de la ciencia, es Pierre Rousseau, en su obra *La conquista de la ciencia* [27]. No voy a detenerme en recorrer las inexactitudes filosóficas de sus páginas, porque me extendería demasiado. Sólo como muestra citaré unos párrafos suyos para que a partir de ellos tomemos nota de este curioso estado de espíritu, hoy día tan extendido. Dice así: "*Al asalto de la antigua lógica.*

[27] ROUSSEAU, P.: *La conquista de la ciencia.* Barcelona ("Destino"), 1949.

Hasta ayer, nuestro conocimiento del mundo se hallaba edificado sobre algunos postulados implícitos: un objeto es lo que es (principio de identidad). Un objeto no puede hallarse al mismo tiempo en dos sitios distintos (principio de la no-ubicuidad). De dos cosas opuestas, una sola puede ser aceptada (principio de exclusión de tercero). Las mismas causas producen los mismos efectos (principio de causalidad). Un mismo acontecimiento puede ser observado a la vez desde dos puntos distintos (principio de simultaneidad). Sobre estos cinco pilares edificó Aristóteles [!!] tres siglos y medio antes de Jesucristo, el monumento de la lógica clásica. El gran filósofo no podía prever en modo alguno que mil trescientos años después aún seguirían sirviendo sus principios de fundamento a la manera de pensar de los hombres de nuestros días. En efecto, dicha lógica era para él, como afirma Abel Rey, *el instrumento de investigación y de invención, de exposición y de crítica que exigía la ciencia de su época*. Ahora bien, en el siglo XIX la ciencia ya había cambiado muy notablemente; pero aún seguía siendo observada religiosamente la antigua lógica. Toda esta lógica descansaba por completo en el empleo del silogismo, razonándose de la manera siguiente: Todo hombre que tiene barba blanca es viejo: yo tengo barba blanca: luego yo soy viejo. Me diréis al instante que tal razonamiento es pura palabrería, puesto que el silogismo se contentaba con argumentar sobre opiniones y palabras sin ir a buscar los hechos, pero tal era el fin que Aristóteles se había asignado. A su parecer, solamente los conceptos eran inteligibles [!], y la lógica no era, en fin de cuentas, más que una gramática elemental, a pesar de todas sus reglas minuciosas y complicadas" [28]. Y en tono parecido prosigue declamando hasta llegar al epígrafe "Lógicas revolucionarias", las cuales, según él, ya han destruído la antigua lógica al fundarse las nuevas lógicas simbólicas trivalentes, tetravalentes o en general plurivalentes: y termina con este patético apóstrofe: "Caros aristotélicos, no tiene ya vigor; hemos de reemplazarla por una lógica que tenga en cuenta tres valores: lo verdadero, lo falso y lo falso absoluto" [!] [29] Es sólo uno de los ejemplos de esta típica mentalidad que divulga el "terrorismo" de la ciencia.

Claro está que también nos sonreímos ante el apriorismo filosófico de racionalistas como Hegel, que deducía *a priori* en su "Filosofía de la Naturaleza" las nociones de espacio, tiempo, materia, choque, caídas, mecánica absoluta, peso específico, calor, etc., a mediados del siglo XIX, y nos gustaría que ya que lo hacía todo *a priori*, nos hubiera deducido

[28] Id., pág. 257.
[29] Id., pág. 260.

también la expresión de la incertidumbre de Heisenberg, o la fórmula brogliana de la mecánica ondulatoria $l = h : mv$... Lo cual indica que precisamente Hegel por racionalista saltó fuera de la esfera propia que le permitía el objeto formal de la filosofía, quiso captar (por decirlo con una imagen) radiaciones de una longitud de onda mayor o menor que la que él, como filósofo, podía recibir. En cambio, también se refiere de un sabio biólogo, que pasó tres horas enfocando con el objetivo del microscopio una célula nerviosa; y al fin, fatigado y solemne, levantó sus cansados ojos del microscopio, y proclamó: "Señores, *el mundo* es una célula nerviosa".

No vayamos a decir que el mundo es una "Idea" en evolución estrictamente racional y deducible; pero tampoco imaginemos que es una "célula nerviosa". Lo que el sabio enfocó en su objetivo lo es, es una célula nerviosa: pero bajo su objetivo no está todo el mundo, ni todo lo que el entendimiento humano puede captar sobre su realidad y sobre el ser.

Nos es preciso que se establezcan diálogos entre la filosofía perenne de la tradición católica, que no es racionalista, ni empirista, sino empírico-racional, y por otra parte la ciencia natural. Sólo así podrán evitarse los graves inconvenientes que constantemente se originan por esta mutua incomprensión.

Dar algunas sugerencias sobre esta interesante actitud a propósito del problema del indeterminismo cuyo alcance tanto se exagera, ha sido lo que me propuse al escribir el presente estudio.

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

San Cugat del Vallés (Barcelona).

Nota: Al corregir las pruebas de imprenta del presente estudio me han llegado unas palabras sumamente interesantes de Pío XII, dirigidas a los universitarios de Roma el 15 de junio de 1952, a propósito precisamente del pretendido conflicto con las ciencias naturales. Dicen así: "Todavía una palabra sobre la cuestión del pretendido contraste entre la fe y las ciencias naturales. La conciliación entre ellas supone dos principios. El primero, que el método de las ciencias es válido únicamente en el ámbito que a ellas les compete; esto es, en el campo de los sentidos; el segundo, que más allá de los conocimientos y de las realidades físicas existen otras realidades: las realidades metafísicas—por ejemplo, la causalidad—, que no dependen de los datos de los sentidos, sino de las leyes ontológicas universales, *Lejos de ser inferiores en certeza a las leyes de la naturaleza sensible, les son superiores, porque son válidas para todos los seres en cuanto tales.* Y ellas conducen con una fuerza irresistible al conocimiento natural de Dios. Es verdaderamente funesto que con el sorprendente desarrollo de las ciencias se haya producido casi a un mismo paso el olvido de las verdades metafísicas en la mente de una parte de los hombres de ciencia. No todos, ciertamente..." (El subrayado es mío.) *Act. Apost. Sed.*, 44 (1952), 585 y ss.

SOBRE LA "VIDA DE ARISTOTELES SEGUN AMMONIO"

1. *Análisis de su contenido.*

WESTERMANN creyó digna de publicarse en la Biblioteca Graeca de Didot, vol. 21, esta vida de Aristóteles, que posteriormente ha ido perdiendo en importancia. La denominaremos *Vita Ammoniana,* siguiendo a los especialistas de Aristóteles que la suelen citar juntamente con la *Vita Marciana* y la *Vita Latina,* con las que tiene semejanzas patentes. Según A. Tovar, el trabajo más importante sobre estas biografías se debe a Busse [1], quien conceptúa errónea la opinión sostenida por V. Rose, que fundamentalmente sigue a Zeller [2]. Estos dos autores opinan que ambas biografías aristotélicas—la *Vita Marciana* y la *Vita Ammoniana*—dependen de una fuente común. Busse considera a "la Vita Ammoniana" como posterior y fundada totalmente (salvo pp. 441-8-12 Rose, que proceden de Olimpiodoro) en la *Vita Marciana* [3]. En el presente trabajo prescindiremos de esta discusión para estudiar más detenidamente el texto mismo de la *Vita Ammoniana,* deduciendo las consecuencias que se derivan de su contenido [4]. Una de ellas es la exactitud del título de la obra. En el siglo pasado se introdujo la designación de *Vita-Pseudoammoniana,* a nuestro juicio equivocadamente.

La *Vita Ammoniana,* dentro de su aspecto biográfico, encierra una apología sistemática, y se ocupa más o menos extensamente de todas las impugnaciones e invectivas que la antigüedad acumuló contra el Estagirita. Esta literatura antiaristotélica nos es conocida principalmente por un capítulo de Aristocles copiado por Eusebio de Cesarea, algo por Suidas y también por la *Vida* de Diógenes Laercio.

---

[1] *Hermes,* 28, 1893. FREUDENTHAL rechaza la hipótesis de que pertenezca a Ammonio de Hermias (REncyc. Pauly-Wissowa, I, 1865).

[2] ZELLER, *Philosophie d. Gr.,* II, 2[4], p. 2.

[3] A. TOVAR: *Para la formación de la "Vita Marciana" de Aristóteles, sobre un nuevo fragmento en el códice matritense 4676 (Olim n. 9),* en "Emerita", T. XI, 1.° (1943), pp. 180-200.

[4] Para las citas nos referiremos a la paginación de Didot, con la numeración de las líneas, por ser la edición más corriente. Véase, con todo, la de Rose, ed. Teubner, pp. 437 sqq.

El peripatético Aristocles se hizo cargo de las impugnaciones de Epicuro, Timeo, Aristoxeno, Alexino Erístico, Eubúlides, Demócaris, Cefisidoro, Licón y Teócrito de Quío. Según Epicuro, Aristóteles derrochó de joven su hacienda, después sentó plaza de soldado, más tarde se hizo farmacéutico y posteriormente sucesor del Peripato de Platón [5].

Timeo repite la noticia referente a la farmacia, pero su testimonio está viciado en la tradición manuscrita. Según la cita de Aristocles [6], Timeo atribuye a Aristóteles la portería de una botica miserable, mientras que, según la exposición de Suidas, Timeo le hacía poseedor de una farmacia magnífica [7].

Aristoxeno no hablaba concretamente de Aristóteles, pero algunos creían ver en él una alusión a las diferencias con Platón, reflejadas en el hecho de que algunos extranjeros se instalaron en el Peripato hallándose ausente Platón. Aristóteles rechaza esta interpretación de Aristoxeno como poco fundada [8].

Alexino Erístico recuerda los desaires de Alejandro sufridos por Aristóteles cuando su ilustre alumno, todavía niño, despreciaba al Estagirita posponiéndole a Nicágoras [9]. Eubúlides vitupera el matrimonio de Aristóteles con la hija de Hermias, y su propia conducta con Platón por no haber asistido a la muerte y por haber adulterado sus libros.

Demócaris le acusa de su actuación hostil contra Atenas, contra los olintios y contra su misma Patria Estagira en la corte de Alejandro [10].

Cefisidoro, discípulo de Isócrates, le tildaba de lascivo. Pero a todos les ganaba en sus dicterios el pitagórico Licón, que acusaba a Aristóteles de rendir culto a su difunta esposa lo mismo que a Ceres y de otros extravíos morales; entre ellos dice habérsele sorprendido en su viaje a la Cálcide con setenta y cinco pucheros, que llevaba en la nave. Y le ridiculiza asimismo por la costumbre de vender el aceite que había utilizado primeramente para bañarse él mismo [11]. Según Aristocles, no faltaron quienes le atribuían la posesión de trescientas ollas. Finalmente, Teócrito reprendía al Estagirita por su matrimonio con la hija de Hermias.

Suidas recoge de Timeo otras acusaciones en las que se describe a Aristóteles como a un especialista en cocinar y hombre lujurioso. A estas

---

[5] Eusebio de Cesarea, *Praeparatio Evangelica*, XX, c. 2; MG 21, 1297.
[6] Eusebio, *l. c.*
[7] Suidas, *Lexikon*, v. Aristóteles.
[8] Eusebio, *l. c.*
[9] Eusebio, *l. c.*
[10] Eusebio, *l. c.*
[11] Eusebio, *l. c.*, col. 1300.

acusaciones se añade siempre la mala conducta con Platón, que recoge también Diógenes Laercio. Pero mayor importancia que estas censuras de los escritores griegos tenía para el aristotelismo la abierta hostilidad que manifestaban contra el Estagirita los escritores y padres apostólicos, que desencadenaron contra él una campaña inexorable por causa del antiprovidencialismo defendido en sus escritos. Semejantes acusaciones contra el Estagirita repitió también entre los platónicos el filósofo Atico.

Tal es, en resumen, el capítulo de faltas que la antigüedad compuso contra el Estagirita. Estas acusaciones se deben tener presentes en la lectura de la *Vita Ammoniana*, aunque no las refiere expresamente, salvo las censuras doctrinales y la relativa a Platón. El método de la *Vita Ammoniana* consiste en aportar hechos y documentos para que las censuras se disipen por sí solas.

Después de los datos familiares consabidos, añade expresamente que sus padres, ambos, pertenecían a la familia de Esculapio: eran médicos, como lo prueba el epigrama siguiente: "El divino [12] Aristóteles nació de Festis, su madre, y de Nicómaco, su padre, procedentes de la estirpe de los Asclepíadas". En recuerdo de su padre llamó Nicómaco a su hijo, a quien dedicó las obras nicomaqueas. Huérfano en temprana edad, fué recogido por Proxeno, atarnense, a cuyo hijo Nicanor adoptó más tarde el filósofo, dándole por esposa a su propia hija Pitias. De niño recibió Aristóteles la educación propia de los libres, como lo prueban sus escritos sobre la poética y los poetas, los problemas de Homero y las artes retóricas. A los diecisiete años, por mandato de la Pitonisa, que le ordenó dedicarse a la filosofía, se marchó a Atenas, donde oyó a Sócrates durante tres años. Muerto Sócrates, oyó a Platón veinte años [13].

Más tarde, Aristóteles acompañó a Alejandro en su expedición hasta los brahmanes, siguiéndole a Persia, de donde regresó a la muerte de Alejandro [14]. A primera vista se podría decir, dada la sobriedad de los datos y del estilo, que en este relato no hay intención apologética. Esta aparece clara después, por confesión del autor. En este primer trozo, lo que se advierte es que no se hace mención de las acusaciones antiaristotélicas de otras biografías, y que el Aristóteles aquí descrito es muy distinto de aquellas caricaturas.

---

[12] Es de notar que fuera de este dístico, que el autor copia, en el resto de la *Vita Ammoniana* no se tributa a Aristóteles éste u otros parecidos epítetos que los autores paganos prodigaban a sus héroes. Se lo vedaban las normas de hablar propias del escritor cristiano. Ammonio de Hermias, en cambio, llama "divino" a Platón (*In Anal.*, ed. WALLIES, 3, 24. 8, 10).

[13] P. 10, 1-27.

[14] P. 11, 47.48.

Todas las habladurías antiaristotélicas quedan desvirtuadas en esta sencilla relación. La vida errante de Aristóteles, la leyenda de su botica, su vida de soldado, las relaciones sospechosas con la familia de Hermias, los cuentos sobre sus centenares de pucheros y tarros, sus aficiones culinarias y su comercio de aceite, son castillos en el aire que se derrumban con estos datos. Aristóteles pertenecía a una gran familia de médicos y farmacéuticos, que para la confección de las pócimas debía poseer aceite, hierbas y un gran surtido de tarros y ollas, que más tarde empleó para la investigación. Las relaciones con Proxeno y Hermias no pudieron ser más nobles. Por lo demás, la *Vita Ammoniana* califica a Aristóteles de hombre muy moderado en sus costumbres [15]. ¿Qué queda, con esto, de tanto chisme?

El dato importante es la noticia bibliográfica aducida para probar los estudios primeros de Aristóteles. La *Vita Ammoniana* no trata de hacer una lista de obras. En Alejandría, donde fué escrita, no había más que dirigirse a la biblioteca pública para enterarse de la inmensa producción del Estagirita perfectamente catalogada. La *Vita* alude sólo a varias obras, que aduce como comprobantes de que Aristóteles se dedicó en su niñez al estudio de las letras. El estudio no le dejó tiempo para ser boticario ni soldado, ni un vulgar aventurero trashumante. Desde los diecisiete hasta los veinte años oyó a Sócrates. Este es el Sócrates joven, a quien cita expresamente en la Metafísica [16]. Después oyó otros veinte años a Platón La muerte de Sócrates *el joven* hacia el 367 está confirmada por otras fuentes, como lo está también el que Aristóteles fué alumno de aquel maestro. Este trozo constituye un mérito de Ammonio. Pero el conjunto de su narración ofrece dificultades cronológicas que luego estudiaremos.

El punto más difícil para la *Vita Ammoniana* es la defensa de Aristóteles en el aspecto doctrinal y en las relaciones con Platón. Ammonio aborda este asunto recordando el cariño profesado por el maestro al joven de Estagira:

"Muerto Sócrates oyó a Platón, con quien estuvo veinte años, y fué tan solícito que Platón solía llamar la casa del lector a la morada de Aristóteles. Pues no es cierto que en vida de Platón y enfrente de él construyera Aristóteles el Liceo, como creen algunos" [17].

Se supone que Aristóteles construyó en el Liceo, pero más tarde. No contento con el testimonio encomiástico y cariñoso de Platón, lo prueba

[15] P. 11, 52.
[16] *Met.* Z. 11, 1036 b, 25 sqq.
[17] P. 10, 29-31.

con conocimientos nada vulgares en la historia de Atenas. Dice así la *Vita Ammoniana*:

"¿Cómo podia hacer eso Aristóteles, teniendo tanto poder en aquel tiempo Cabrias y Timoteo, estrategas de Atenas y parientes de Platón" [18].

La relevante personalidad militar de Cabrias y de Timoteo es bien conocida históricamente. Ammonio, al asegurar el parentesco de ambos estrategas con Platón aduce un dato elocuente para demostrar que Aristóteles no pudo enfrentarse con su maestro, levantando en Atenas un centro de estudios hostil a la Academia.

Pero sigue en pie el antagonismo doctrinal entre los dos filósofos. Para afirmarlo se fundan algunos en la leyenda de la construcción del Liceo en vida de Platón [19].

"A estos hay que contestar que no es a Platón a quien contradice, sino a los que no comprenden a Platón" [20].

Luego se trata de una cuestión de hermenéutica. Hierocles, cuyo testimonio citaremos más abajo, asegura que fué precisamente Ammonio el primero en hacer una interpretación conciliadora entre Aristóteles y Platón. Ammonio no quiere insistir más en este punto programático de su enseñanza, y añade:

"Y aun en el caso que contradiga a Platón, no hay por qué extrañarlo; pues aun entonces está de acuerdo con Platón, cuya máxima es preferir la verdad a todo. Como que dice textualmente: "*Amigo es Sócrates, pero más amiga la verdad.*" Y en otra parte: "*No hay que preocuparse mucho de Sócrates, pero si de la verdad.*" Y esto es lo que hizo Aristóteles, si alguna vez refuta sus palabras. Pues entonces estaba de acuerdo con él en no abandonar la verdad. Ciertamente fué grande el cariño de Aristóteles hacia Platón al erigirle un altar con esta inscripción: *Aristóteles levantó altar a Platón, hombre a quien los malos no deben citar ni para alabarle*" [21].

A Platón le sucedió Espeusipo, sobrino suyo por parte de su hermana Potona. Aristóteles educó durante ese tiempo a Alejandro. "Después, muerto Espeusipo, los atenienses llamaron a Aristóteles, quien le sucedió junto con Xenócrates. Xenócrates enseñaba en la Academia y Aristóteles en el Liceo [22].

Un rasgo accesorio de la personalidad de Aristóteles son sus relacio-

[18] P. 10, 31-33.
[19] P. 10, 34.36.
[20] P. 10, 36-38.
[21] P. 10, 36; p. 11, 9. La *Vita Marciana* cita más exactamente *Phaed.*, p. 91; *Crit.*, p. 46 y *Alcib.*, I, p. 114.
[22] P. 11, 28-33.

nes privadas y públicas con sus contemporáneos. El Estagirita, como hemos visto, fué tildado de mal patriota y de hombre asocial. Ammonio le elogia en ambos aspectos. Como testimonio de los muchos favores que dispensó a particulares, apela a la correspondencia con Alejandro, que conserva las cartas de recomendación escritas por Aristóteles. Respecto de Estagira, Aristóteles fué quien gestionó de Alejandro la reconstrucción de la ciudad. De ahí que los Estagiritas celebren en honor de Aristóteles las fiestas aristotélicas, así llamadas, en el mes que denominan "el Estagirita" [23].

Para Ereso, patria de Teofrasto, consiguió que Alejandro no la demoliera [24]. Además, en su segundo retorno a Macedonia influyó mucho con los reyes, lo mismo con Alejandro y su madre Olimpias, que con Filipo y Antípatro, escribiendo para Alejandro la obra *Sobre los deberes del Monarca*. Acompañándole en su escursión a la India escribió la obra *Sobre las doscientas cincuenta y cinco ciudades* [25]. Más tarde confirmaremos este dato con un pasaje de Cicerón.

Ammonio nada dice de la actitud de Aristóteles respecto de Atenas y de Olinto ante los gobernantes macedonios. Es fácil que conociera la acusación, pero careciera de datos para rebatirla, tal vez porque era cierta. Según una carta suya a Antípatro, "es peligroso vivir con los atenienses"; opinión que prueba con un verso de Homero que aplica a los atenienses tratándoles de sicofantes [26]. Las otras acusaciones de carácter político han quedado totalmente desvanecidas.

Queda por salvar la ortodoxia doctrinal de Aristóteles. La *Vita Ammoniana* une este aspecto al de la virtud y talento filosófico, que ensalza en esta forma:

"Este varón fué moderado en sus costumbres, y en filosofía superó la medida normal del hombre. No dejó nada defectuoso en este terreno, y añadiendo mucho de su propio talento rectificó toda la filosofía" [27].

A este elogio general sigue la prueba en que recorre las diversas partes de la filosofía. En la Lógica, Aristóteles es sencillamente el fundador de esta ciencia. Los anteriores razonaban, pero no sabían hacer raciocinios.

"En Física añadió la quinta esencia; y en teología, aunque nada añadió, tampoco la dejó empeorada. Porque no sólo conoció los elementos cósmicos, sino también lo

[23] P. 11, 22-25.
[24] P. 11, 25-28.
[25] P. 11, 48.
[26] P. 11, 40.
[27] P. 11, 52; p. 12, 1-4.

supracósmico, como lo demuestra en el libro octavo de la *Audición física*, al decir que la causa primera no es movible, ni por sí, ni por accidente, indicando así que lo divino no es cuerpo ni es pasible" [28].

Este pasaje aristotélico [29] escogido con acierto extraordinario e interpretado como principio de teología espiritualista, no contiene expresamente el reconocimiento de la Providencia divina, pero es base para poder desarrollar una filosofía no menos elevada que la de Platón, sobre todo por incluir lo cósmico y lo supracósmico. De este modo—y prescindiendo de otros aspectos menos importantes—la *Vita Ammoniana* trata de conciliar el pensamiento de Aristóteles con el de Platón y aun con el pensamiento ortodoxo.

Respecto de las expresiones empleadas por el autor, merece especial atención la antítesis: Aristóteles no añadió nada a la teología, es decir, no la mejoró, como hizo en la Lógica y en la Física con la quinta esencia, pero no la dejó tampoco *defectuosa* (ἐλλιπής). Esto se puede entender comparativamente con Platón y teniendo en cuenta las obras exotéricas, o en absoluto interpretando benévolamente al Estagirita. El juicio comparativo con Platón podía ser favorable a base de los exotéricos, que, según los especialistas, se hallaban en Alejandría. El juicio absoluto de que la teología aristotélica es buena podía escandalizar en el siglo II. Hacía falta un prestigio excepcional para lanzar en la época patrística esta afirmación, que un milenio más tarde se aceptará gracias a la autoridad y talento exegético de Santo Tomás.

2. *Fijación del autor.*

¿Quién es el autor de esta brillante apología? A juzgar por el título, su autor se llamaba Ammonio. La redacción del título choca entre las demás biografías, que sin excepción ponen al principio el nombre del autor en genitivo: Πορφυρίου π. Πλωτίνου. Aquí es la fórmula: Βίος Ἀριστοτέλους κατ' Ἀμμώνιον, que recuerda el comienzo de los Evangelios. No hay motivo alguno para desechar como falsa esa atribución κατ' Ἀμμώνιον. En la alta Edad Media o en la época patrística no hay ningún Ammonio capaz de provocar falsificaciones de títulos. El mismo Ammonio de Hermias, célebre como comentador de los escritos lógicos de Aristóteles, no destaca como para que libreros y escribas quisieran atribuirle libros que

[28] P. 12, 10-17.
[29] *Physica*, Θ.6, 259 b, 22 sqq.

no le pertenecen. Provisionalmente, por lo menos, debemos aceptar que el autor de la obra se llamaba Ammonio; por el contenido de la misma deducimos que este Ammonio fué un apologista decidido del Estagirita.

Ahora bien; entre los defensores aristotélicos va en cabeza, según Hierocles, Ammonio, el maestro de Plotino y de Orígenes. Después del estudio de Cadiou [30] no se puede dudar que este Orígenes es el Orígenes cristiano, el único a quien se refieren las citas neoplatónicas en que se cita su nombre. El Ammonio de quien habla Hierocles es, por lo tanto Ammonio Sakkas. Su testimonio es el siguiente:

"Muchos platónicos y aristotélicos dicen que sus maestros chocan entre sí en ocasiones... Y este defecto duró arraigado en las discusiones filosóficas hasta Ammonio Alejandrino, el inspirado por Dios. Porque éste, inflamado en amor hacia la verdad de la filosofía, despreciando la multitud de opiniones que deshonraban a la filosofía vió claramente lo de entrambas partes y lo redujo a una misma idea, entregando a sus discípulos una filosofía exenta de discordias, especialmente a sus principales oyentes, Plotino y Orígenes y a los sucesores de estos" [31].

El testimonio coincide perfectamente con las características de la *Vita Ammoniana*, que destaca por su tendencia conciliadora y por su amor a la verdad contemplada a una altura, donde pueden conciliarse todos los sistemas doctrinales sinceramente amantes de la verdad, como lo son el sistema platónico y el sistema aristotélico, el plotinismo y el pensamiento cristiano.

La identificación del autor de la *Vita Ammoniana* con Ammonio Sakkas puede confirmarse todavía con más datos. Según Porfirio, Plotino explicaba el pensamiento de Aristóteles siguiendo la mente de su profesor Ammonio [32]. Longino le cataloga entre los peripatéticos con un elogio que tiene especial valor por figurar en el prólogo de una obra adversa a los cristianos. Con todo, se ve forzado a tributarle este panegírico:

"Y de los peripatéticos, Ammonio y Tolomeo, que fueron los mejores filólogos de los de ellos, y especialmente Ammonio. Porque no ha habido quien se le aproxime en erudición. Aunque no escribió nada técnicamente, sino sólo ficciones y tratados demostrativos, que creo se han conservado contra la voluntad de éstos. Pues no cabe

[30] CADIOU, *La jeunesse d'Origène*, París (1936), pp. 230-262. Posteriormente hemos aducido argumentos que confirman los de Cadiou apoyando todavía más su raciocinio en nuestro artículo, *Orígenes, discípulo de Ammonio*, en "Las Ciencias", año XII, n. 4, pp. 897-912. Con todo, aún creemos se puede insistir más en las pruebas, sobre todo por el profundo conocimiento que posee Proclo de la doctrina trinitaria de Orígenes en el párrafo que le dedica, aludiendo, sin nombrar expresamente, a Ammonio, en la *Theologia Platonis*, II, 4.

[31] HIEROCLES, *en* FOCIO, *Bibliotheca*, CCIV; MG 103, 708; cf. ed. NEEDHAM.

[32] PORFIRIO, *Vita Plotini*, c. 14, 15-17.

que quisieran darse a conocer para el futuro con estos libros, dejando de atesorar su propio pensamiento en obras mejores" [33].

También este juicio cuadra bien en la *Vita Ammoniana*. Es un trabajo apologético, desprovisto de pretensiones, compuesto en estilo familiar, pero de una densidad y transcendencia que sólo alcanzan los escritores eximios. Además, en el mismo fragmento de Longino se le cuenta también entre los platónicos, juntamente con Orígenes, circunstancia que corrobora el juicio de Hierocles y se adapta al contenido de la *Vita Ammoniana*.

Pasemos a otra coincidencia inesperada de la *Vita Ammoniana* con un párrafo de Teodoreto de Ciro en su obra *Curatio graecarum affectionum*. Teodoreto, como es sabido, fué quien conservó la noticia de que Ammonio era conocido por su mote de Sakkas, porque "dejando los sacos en que transportaba el trigo, abrazó la vida filosófica".

"De él dicen que fueron alumnos nuestro Orígenes y Plotino. La doctrina de Plotino la siguió Porfirio. He señalado los tiempos no por charlar sin ton ni son, sino para demostrar que éste (Plotino) enseñó educado no sólo en la literatura hebrea, como Platón, sino también en la de los pescadores y en la del botero (σκυτοτόμος)" [34].

En otro trabajo hemos demostrado que en el contexto de Teodoreto, σκυτοτόμος quiere decir botero, pellejero o zapatero [35]. Hoy diríamos que era un obrero de la industria del cuero, y no un tejedor, como vierten equivocadamente los traductores de Migne, por suponer que se trata de una alusión a San Pablo. Del que se está tratando es de Ammonio Sakkas el σκυτοτόμος. Ahora bien; y he aquí la coincidencia con la *Vita Ammonina*, su autor se inspira precisamente en este símil del zapatero para ponderar el influjo de Aristóteles en la Lógica diciendo:

"Porque los antiguos sabían demostrar, pero no sabían hacer demostraciones. Les ocurría lo que a los ignorantes en el corte del cuero (σκυτοτομεῖν), pero que pueden usar del calzado" [36].

Otra alusión del mismo estilo a la industria del cuero se apunta en la obra de Ammonio que lleva por título *De similibus et differentibus vocabulis*, al establecer con precisión de profesional la distinción que existe entre φάσκαλος, ἱματοφορία (= el portamantas de cuero) y φασκώλιον (= morral-talega).

---

[33] PORFIRIO, *Vita Plotini*, c. 20

[34] TEODORETO, *Cur. graecarum affectionum*, VI; MG 83, 977.

[35] E. ELORDUY, *Ammonio Sakkas. La leyenda de su apostasía*, en PENSAMIENTO, vol. 3 (1947), pp. 25-26.

[36] *Vita Ammoniana*, p. 12, 6-9.

Del pasaje de Teodoreto se deduce una vez más que Ammonio promovía una corriente filosófica aceptable a cristianos y gentiles. Era maestro de Orígenes y Plotino, que se habían conjurado a seguir la doctrina de Ammonio sin revelar su nombre [37]. Este hecho explica que Porfirio —discípulo de Plotino—le quisiera arrastrar hacia el grupo helénico, mientras Eusebio—discípulo de Orígenes o de Pánfilo—defendía celosamente la ortodoxia cristiana del maestro común [38]. Así se compagina también la ocultación de los escritos ammonianos, y entre ellos el del *Corpus Dionysiacum*, que atribuímos a Ammonio, como a su autor probable [39]. Sobre este asunto tenemos preparado otro extenso trabajo, en el que se registran los puntos de coincidencia entre los diversos fragmentos de Ammonio con el *Corpus Dionysiacum*.

En la *Vita Ammoniana* hallamos varios rasgos interesantes de coincidencia. Uno de ellos es la frecuencia en el uso del adverbio ἀμέλει, cuyo empleo parece haber sido casi una muletilla en Ammonio, ya que en las dos columnas de la *Vita Ammoniana* lo emplea tres veces con un carácter manifiesto de improvisación, y en el *Corpus Dionysiacum* seis veces. Es digna de atención la antítesis ἐγκόσμια - ὑπερκόσμια de la *Vita Ammoniana* [40], que aparece en el *Corpus Dionysiacum* en los tres pasajes, donde figura el adjetivo γκόσμ . - Otra coincidencia más rara es el empleo de verbos de movimiento como ἐπανέρχεσθαι, rigiendo dativo con ἐν, idiotismo explicable solamente en unos apuntes familiares, y que se repite una vez en un códice del *Corpus Dionysiacum* [41]. Los otros manuscritos han corregido esta falta gramatical, como era obvio.

Desde el punto de vista doctrinal y sistemático, el *Corpus* es también enemigo declarado de ataques doctrinales y de discordias. Su norma es la siguiente:

"Yo no sé a la verdad, al hablar contra los griegos o contra otros cualesquiera, suponiendo que basta al tratarse de hombres buenos, si podrán conocer y decir la verdad, tal como ella es, en sí misma y por sí misma. Porque una vez demostrado esto

---

[37] PORFIRIO, *Vita Plotini*, c. 3.

[38] EUSEBIO, *Hist. Eccl.*, VI, 19, 9-11; Cfr. E. ELORDUY, *Ammonio Sakkas. La leyenda de su apostasía*, en PENSAMIENTO, vol. III (1947), p. 19.

[39] E. ELORDUY, *¿Es Ammonio Sakkas el pseudoareopagita?*, en *Estudios Eclesiásticos*, n. 71, vol. 18 (oct. 1944), pp. 501-557.

[40] P. 12, 12.13. La importancia que da la *Vita Ammoniana* a la antítesis ἐγκόσμια-ὑπερκόσμια es consecuencia y manifestación del lugar que ocupa en su mentalidad la trascendencia divina, incompatible con el panteísmo inmanentista que otros autores vieron y ven en el *Corpus Aristotelicum*. Esa misma importancia de la trascendencia divina es el rasgo más característico del *Corpus dionysiacum*, como lo ha demostrado SEMMELROTH, O. S. J., *Gottes geeinte Vielheit, zur Gotteslehre des Ps. Dionysius*, en Scholastik, 25 (1950), pp. 220-221. Esta antítesis no puede ser de Ammonio de Hermias.

[41] *Eccl. Hier.*, 564 D.

rectamente según las normas de la verdad, y establecida con toda pureza, todo lo que sea de otra manera y sólo imitación de la verdad quedará refutado como algo que es distinto de la realidad absoluta, y desemejante a ella, y que parece ser ella, pero sin serlo" [42].

Este espíritu conciliador, que no es sinónimo de indiferentismo ni de transigencia, le evitó a Ammonio hostilidades que su discípulo Orígenes no pudo o no quiso declinar.

Finalmente, entre los rasgos revelados por la *Vita Ammoniana* debemos registrar la procedencia alejandrina del autor, al referir que Aristóteles se trasladó a Macedonia, donde "instruye a Alejandro el fundador" (Ἀλέξανδρον τὸν κτίστην). Es extraña la omisión de los traductores latinos que han saltado este rasgo tan característico: ya que sólo un alejandrino y en ambiente alejandrino podía referirse a Alejandro Magno dedicándole ese epíteto localista. Este matiz, igual que el símil del zapatero, indican al mismo tiempo un tono de familiaridad, propio de un maestro, que, como dice Longino, no tiene empeño especial en la publicación de lo que lee o escribe.

3. *El problema cronológico. La solución de la letra "gabex".*

La procedencia alejandrina de la *Vita Ammoniana* otorga a éste un prestigio especial, que sube de punto si su autor es un filólogo de la categoría de Ammonio. Estas dos circunstancias bastan para someter a revisión los datos contradictorios que hemos registrado, especialmente los cronológicos, comenzando por la edad a que murió el Estagirita.

Diógenes Laercio, siguiendo a Apolodoro, dice que Aristóteles murió a los sesenta y tres años, veintiséis después de la muerte de Platón. Según la lectura actual de la *Vita Ammoniana*, el Estagirita murió también a los sesenta y tres años, pero no *veintiséis años* después de Platón, sino sólo con diferencia de *veintitrés años*. Apolodoro y Ammonio parecen defender cómputos contradictorios al calcular esta supervivencia de Aristóteles respecto a Platón. El uno le hace vivir todavía veintiséis años y el otro veintitrés. Debe haber alguna equivocación en los datos, pues ambos autores trabajaron en Alejandría con el inmenso material de ficheros, archivos e instrumentos allí acumulados por la filología clásica. Apolodoro tiene a su favor su especialidad en cronología. Ammonio, en cambio, además de su incomparable cultura general, era especialista en Aristóteles.

---

[42] *Corpus Dionysiacum*, Ep. 7; MG. 3, 1077 BC.

Pero es indiscutible, conforme a Apolodoro, que Platón falleció el 348, un año antes del arcontado de Teófilo, que cayó el 347. También es indudable la fecha de la muerte de Aristóteles en 322/21, es decir, veintiséis años después de Platón. Tovar señala, como explicación de la falsa cronología de la *Vita Ammoniana* y de la *Vita Marciana*, una errata paleográfica de ΚΓ por ΚϚ [43]. Esta explicación parece la única satisfactoria, y no habría por qué discutir más el asunto si estas *vitas* fueran del siglo V o posteriores, sea cual fuere su mutuo parentesco. Pero el hecho de escribir Ammonio Sakkas en Alejandría obliga a no suponer que en su arquetipo se hubiera filtrado semejante equivocación, por sus propios conocimientos y porque le debía ser familiar la crónica de Apolodoro. Por fortuna, el mismo Ammonio parece proporcionar la clave de la solución, siguiendo la pista indicada por Tovar.

Según una nota paleográfica procedente de Ammonio, en Alejandría no se empleaba la letra *bau* (ϚΓ) para designar el número *seis*, sino un trazo muy semejante a la letra Γ, que en griego sirve para significar el número *tres*. Esa letra o guarismo alejandrino se llamaba *gabex*, y, según pasajes de Ammonio que luego aduciremos, ocurría que fuera de Alejandría confundían la letra *gabex* con la *gamma*, leyendo *tres* en vez de *seis*. Esta dificultad paleográfica, como se ve, es consecuencia del defecto de emplear para el número *seis* una letra que ya estaba en desuso, y no consiguió ser adoptada en el nuevo helenismo alejandrino. De esta manera desaparece en parte el desacuerdo entre Apolodoro y Ammonio. Donde el texto actual de Ammonio dice: "*vivió después de Platón veintitrés años*" hay que leer "*vivió veintiséis años*". Así estarían acordes en este punto los dos grandes filólogos. Pero no lo están todavía en la edad a que murió Aristóteles, ya que, según Apolodoro, murió a los sesenta y tres. Su fecha de nacimiento es el año primero de la olimpíada noventa y nueve, es decir, el 384, y la fecha de su muerte cae el tercer año de la olimpíada ciento catorce, o sea el 321, siendo arconte Filocles. Este año murió también Demóstenes en Calauria.

Ammonio contradice a esta cronología repetidamente. Según él, Aristóteles comenzó la filosofía con Sócrates a los diesiete años. A los tres años, es decir, a los veinte de su edad, muerto Sócrates, ingresó en la Academia para estudiar durante otros veinte años en compañía de Platón, sobreviviendo veintiséis años a la muerte de su segundo maestro. Los sumandos de su existencia son, por tanto. 17 + 3 + 20 + 26 = 66. Según este cálculo, Apolodoro debió englobar equivocadamente en los veinte

[43] A. Tovar, *l. c.*, p. 194.

años de la estancia de Aristóteles en la Academia los tres que anteriormente oyó a Sócrates, a no ser que desconociera por completo esta primera etapa de sus estudios.

Los documentos en que se funda tanto la solución de la letra *gabex* como las de los tres años pasados por Aristóteles con Sócrates el más joven, parecen irrecusables.

La cuestión de la letra *gabex* aparece en las *Catenae Patrum*, donde Ammonio figura con un relieve excepcional. Los exégetas antiguos y modernos tropiezan con la dificultad de armonizar los textos de *Io* 19, 14 y *Mr* 15, 25. San Marcos dice que "era la hora tercia cuando le crucificaron". San Juan, en cambio, refiriéndose al momento en que Pilatos se sentó *protribunali* para condenar a Cristo, dice así: "era la Parasceve de la Pascua, como la hora sexta". Los exégetas modernos quitan importancia al desacuerdo, atribuyéndolo a la imprecisión habitual de los antiguos en la determinación de la hora.

Las *Catenae Patrum* contienen dos fragmentos, ambos de Ammonio o influenciados por él, que se ocupan de este punto. Uno de ellos ha sido conservado por Severo de Antioquía, quien a su vez lo había tomado de Ammonio, según el epígrafe del fragmento [44], pero en el texto cita la la autoridad de Eusebio de Cesarea, atribuyéndole la siguiente explicación:

"Dice (Eusebio) que este error es falta ortográfica cometida por todos los copistas de los Evangelios desde los primeros. Porque la letra *gamma* significa las tres. Mientras que este guarismo significa las seis y tiene gran semejanza con las tres, por encorvarse el trazo recto hasta tener la misma significación que el guarismo que significa las tres" [45].

Este fragmento de Eusebio se inspiró probablemente en Ammonio, cuyas obras exegéticas le merecían un gran aprecio. El fragmento de Ammonio es más explícito cuando dice:

"El caligrafo en vez de la letra *gamma*, que significa las tres, escribió el signo que los alejandrinos llaman *gabex* y significa las seis, que es muy semejante. Y del error ortográfico vino el desacuerdo. Pues en vez de las tres escribió las seis" [46].

Por lo tanto, es obvio que los lectores no alejandrinos del arquetipo de Ammonio leyeran *gamma* donde el manuscrito ponía *gabex*, y que tanto los *veintiséis* años que sobrevivió Aristóteles a Platón, como los

---

[44] El título del fragmento es: Ἀμμωνίου ἐκ τῶν τοῦ Πατριάρχου Σευήρου.
[45] CRAMER, *Catenae graec. Patrum*, II, p. 389, 9-15.
[46] *Fragmenta Ammonii in Evang. Iohannis*, en MG 85, 1512.

sesenta y seis de edad que le atribuía Ammonio al morir, se transformaron en *veintitrés* y *sesenta y tres*, respectivamente. No se ve otra solución aceptable.

Esto asentado, no es temerario creer que Ammonio estudiara con más diligencia que Apolodoro la cronología de Aristóteles, en particular la relativa al comienzo de sus estudios filosóficos. Esto le interesaba particularmente para oponerse a los infundios antiaristotélicos y para dejar bien sentadas las ocupaciones de Aristóteles en su niñez y juventud. Y así registró los hechos de que primero estudió letras, como era habitual en las escuelas y lo prueba en las obras citadas por Ammonio. Más tarde a los diecisiete años, comenzó a estudiar con Sócrates el joven, que murió, poco más o menos, a los tres años. Esto consta por otros documentos [47]. Entonces ingresó en la Academia, donde perseveró hasta la muerte de Platón.

Consta ciertamente, por los fragmentos de las cartas aristotélicas escritas a Filipo, que el Estagirita fué entonces discípulo de Sócrates. ¿Fué esto lo que ignoró Apolodoro? Tal vez no estudió esas cartas, y no pudo conocer la primera ocupación de Aristóteles en Atenas. Tampoco nos es fácil saber si Ammonio contó con otros documentos para contradecir a Apolodoro. Ciertamente, no le faltaron medios ni competencia para revisar la *Crónica* de aquel gran filólogo.

Finalmente, según Diógenes Laercio [48] entre los clásicos corrió otra cronología, totalmente distinta, de Aristóteles, recogida por el historiador Eumelo en el lib. V de sus *Historias*. Este autor afirma que Aristóteles murió a los setenta años; y que empezó a oír a Platón a los treinta años. Diógenes le contradice abiertamente. El nombre de Eumelo no es conocido más que por este pasaje, que estaba influído tal vez por las leyendas de los primeros oficios atribuídos a Aristóteles por sus calumniadores.

4. *Influencia de la "Vita Ammoniana" en el aristotelismo.*

La cronología y las relaciones con Sócrates no son las únicas novedades de la *Vita Ammoniana*. Tienen también alguna importancia sus noticias bibliográficas, y mucho más los datos sobre los viajes de Aristóteles por el Oriente. Esto último favorece la tesis propugnada por Jaeger de que Aristóteles abandonó la metafísica en la última época de su

---

[47] Cfr. *Philologus*, LXXIX (1924), 225 sqq., tomado de E. KAPP, en *REncyclop. Pauly Wissowa*, III, A col. 890, v. *Sokrates*.

[48] DIÓGENES LAERCIO, *Vitae*, V, 1.

vida para cultivar la biología. Además había que añadir con la *Vita Ammoniana* que intensificó también sus estudios histórico-políticos. La noticia de que en esa excursión científica recopiló las constituciones de 255 ciudades, aun que dato desconocido por otras vías, es muy verosímil una vez que se acepte el hecho mismo de la excursión. El Aristóteles aventurero, trashumante y presente en todas las cortes, que aparece en la caricatura de Timeo (Suidas), no se explica sólo con sus viajes de Pela a Estagira, Atenas, Assos, y vuelta a Atenas, para morir en la Cálcide. Era la época de los grandes viajes. En la referencia de Ammonio hallan explicación las palabras de Timeo.

Acerca de la naturaleza de los problemas planteados a Aristóteles por sus estudios y sus viajes, conviene recordar las atinadas observaciones formuladas por Tovar sobre los problemas aristotélicos en general [49].

El Aristóteles de la *Vita Ammoniana* confirma y explica una serie de incógnitas, cuya existencia ha adivinado la filología moderna, sin más apoyos que la autoridad, siempre sospechosa, de la crítica interna. Zürcher propugna que el Aristóteles verdadero, amigo leal de Platón y del platonismo, se hallaba en los libros exotéricos recogidos en la biblioteca de Alejandría, no en la compilación peripatética formada por Andrónico, especialmente con las obras acroamáticas, que atribuyó en bloque al fundador de la escuela. Ammonio el alejandrino confirma en esto la tesis de Zürcher. Los fondos aristotélicos de Alejandría que manejó Anmonio reflejaban un Aristóteles mucho más próximo a Platón que el de la colección miscelánea esotérica de Andrónico, que se fué formando en el Peripato como patrimonio anónimo y colectivo.

La tesis sostenida por Zürcher puede ser corroborada a base de la sorprendente noticia de la obra *Sobre las doscientas cincuenta y cinco ciudades,* confirmada a su vez por un pasaje de Cicerón al que no se le había dado hasta ahora la debida importancia:

"Omnium fere civitatum non Graeciae solum, sed etiam Barbariae, ab Aristoteles mores, instituta, disciplinas, a Theophrasto leges etiam cognovimus; quum uterque eorum docuisset qualem in republica principem esse conveniret, pluribus praeterea conscripsisset, qui esset optimus reipublicae status: hoc amplius Theophrastus, quae essent in republica inclinationes rerum et momenta temporum, quibus esset moderandum, utcumque res postularet" [50].

---

[49] A. Tovar, *l. c.*, 186-191.

[50] Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, V 4, 11. Esta conformidad de Cicerón y Ammonio da a su testimonio especial autoridad, confirmada, además, por las noticias antiaristotélicas de los escritores, antes citados, de la generación misma de

Estos resultados, con ser muy importantes, han de quedar en segundo término si se los compara con el viraje que en parte representa y en parte ejecuta la *Vita Ammoniana* en la historia del aristotelismo y aun en la historia de la filosofía. A Longino le hubiera parecido un sueño que aquellos papeles del maestro, de apariencias tan modestas, hubieran de influir tanto en la historia. La influencia ammoniana se debe tal vez a la abstención prudente del autor en el debate desencadenado por sus contemporáneos entre cristianos y gentiles en controversias que hallaron eco muy fuerte en el seno de su propia escuela. Era la discusión sobre la primacía de la cultura cristiano-hebrea respecto a la helénica. Ammonio no parece haber terciado en esta polémica, en la cual los eruditos cristianos Clemente, Orígenes, Eusebio y sus sucesores hasta Teodoreto de Ciro, suponen que Platón había conocido el Antiguo Testamento hebreo. Esta afirmación, humillante y dolorosa para los gentiles griegos, fué la que atrajo sobre Orígenes la cólera e indignación de Porfirio. La reserva de Ammonio en este asunto fué tal vez causa de que su nombre y su actividad literaria quedaran oscurecidos. Mas, por otra parte, creció su autoridad moral entre ambos partidos, como aparece por los pasajes de Porfirio y Eusebio, que le quieren tener de su lado. Así pudo influir más callada y profundamente en el criterio sobre el aristotelismo.

En concreto, para estudiar el influjo ejercido con esta ocasión por la *Vita Ammoniana* y por su autor, basta comparar las semblanzas aristotélicas anteriores y posteriores a su magisterio y escritos, que debemos situar en la primera mitad del siglo III.

La Iglesia primitiva, influenciada tal vez por los pasajes paulinos de censura contra los filósofos [51], manifestó una animadversión declarada contra la filosofía, y muy especialmente contra la aristotélica. Taciano desprecia a Aristóteles con una invectiva dura y sarcástica, como a enemigo de la Providencia y mal educador de Alejandro Magno: "Aristóteles—dice—habiendo puesto límite insensatamente a la Providencia y habiendo establecido la felicidad en los placeres a que él se entregaba, cometió también la necedad de adular al joven loco Alejandro" [52]. Atenágoras se ocupa también de las opiniones de Aristóteles, recogidas en los *placita* de Aecio, para contraponerlas a las creencias cristianas [53]. En

Teofrastro, quienes hacen a Aristóteles un aventurero, que recorre muchas tierras y muchas cortes. La actual *Politica de Aristóteles*, será más bien de Teofrasto, y dudosas las 158 Constituciones. Para la tesis de ZUERCHER, véase su obra *Aristoteles Werk und Geist*, Paderborn (1952).

[51] Cfr. *Rom.*, 1, 21, 22.

[52] TACIANO, *Or. ad graec.*, c. 2; ed. SCHWARTZ, p. 23.

[53] ATENAGORAS, *Leg. pro christ.*, 6; MG 6, 902; ed. SCHWARTZ, p. 6, 23.

otro pasaje ataca la opinión antiprovidencialista de Aristóteles diciendo: "Esto hizo que también Aristóteles dijera que no había Providencia en las partes inferiores del cielo [54].

San Ireneo reprende a los valentinianos por haber introducido en cosas de fe "las minucias dialécticas (el *minutiloquium*) y la sutileza en las cuestiones, cosa propia de Aristóteles" [55]. El escritor cristiano que más ampliamente se ocupó de Aristóteles los primeros años del siglo III fué Hipólito, que dedica resúmenes, relativamente muy minuciosos, a sus opiniones. Su actitud respecto al Estagirita es poco más o menos como la de San Ireneo al reprender a Basílides por su aristotelismo anticristiano: "No parece oportuno pasar en silencio las opiniones de Basílides, que están tomadas de Aristóteles el Estagirita y no de Cristo" [56]. Más vehemente es Tertuliano, que describe así a Aristóteles, maestro de herejes:

"Miserum Aristotelem! qui illius dialecticam instituit, artificem struendi et destruendi, versipellem in sententiis, coactam in coniecturis, duram in argumentis, molestam etiam sibi ipsi, omnia retractantem, ne quid omnino tractaverit" [57].

Clemente de Alejandría insiste también, como la mayor parte de los Padres y escritores que estamos enumerando, en el antiprovidencialismo de Aristóteles. Así dice en el siguiente pasaje:

"Ni será molesto, según creo, que, al llegar aquí, recuerde también a los peripatéticos. Porque el padre de esta secta, por no creer en el Padre de todas las cosas, piensa que el que lleva el nombre del Altísimo es el alma de todo; es decir, que al pensar que Dios es el alma de todo, él mismo se taladra" [58].

Más arriba hemos citado a Atico. Este platónico ataca a Aristóteles, comparando sus doctrinas con las de Platón, así en la teoría sobre la naturaleza de la virtud como en la cuestión de la Providencia, naturaleza de los cielos e inmortalidad del alma [59].

En este ambiente cargado de pasión, la actividad docente y literaria de Ammonio Sakkas no consigue tanto como indica Hierocles. Pero la animadversión tan generalizada y violenta contra Aristóteles se atenúa en parte, y en otros autores cambia en verdadera admiración, lo suficiente para que Hierocles le consagre el elogio arriba copiado.

---

[54] *L. c.*, 25; MG 6, 950.
[55] San Ireneo, *adv. haer.*, II, 14, 5; MG 7, 751.
[56] Hipólito, *Elenchos*, VII, 14; Wendl, p. 191.
[57] Tertuliano, *De praescr.*, 7; ML 2, 20.
[58] Clemente de Alejandría, *Cohort. ad gent.*, V; MG 8, 170; ed. Staelin, p. 50; cfr. *Strom.*, II, 21; V, 14, y muy especialmente, IV, 5, contra el antiprovidencialismo.
[59] Eusebio de Cesarea, *Praep. Evang.*, XV. cc. 4-12; MG 21, 1304-1337.

Ya en Orígenes, catalogado por Longino entre los platónicos, se advierte una actitud menos agresiva contra el Estagirita, aunque en su polémica general contra los filósofos gentiles no puede menos de impugnar a todos ellos, exceptuando Platón, a quien le hace dependiente de Moisés. Por eso al englobar en la acusación de antiprovidencialismo a Aristóteles le hace menos culpable de blasfemia que a Epicuro y a los estoicos. Es que no conoció a Moisés:

"Ojalá que Epicuro y el que le es algo inferior al blasfemar contra la Providencia, Aristóteles, y los estoicos que hacen corpóreo a Dios, le hubieran podido oír. No estaría el orbe lleno de la doctrina que desecha la Providencia, o que la coarta, o la hace un principio corruptible introduciendo la Providencia corpórea, según la cual aun Dios es cuerpo para los estoicos, que no se avergüenzan de decir que se alimenta, y que es mudable y alterable por medio de todas las cosas, con las cuales puede corromperse" [60].

Eusebio de Cesarea, partidario acérrimo de las ideas origenistas, vitupera también a Aristóteles por la doctrina que le atribuye de que la felicidad es imposible sin los bienes del cuerpo [61]. Mas como se ve, la acusación carece de importancia.

Entre los neoplatónicos discípulos de Ammonio la benevolencia hacia el Estagirita es manifiesta. Plotino se inspira mucho en él, aunque no tanto como Porfirio, Temistio, Simplicio y otros comentaristas. Entre los impugnadores de Aristóteles posteriores a Ammonio podemos todavía citar a Gregorio Nazianceno, que ridiculiza "la pedantesca providencia de Aristóteles, con su método técnico, su raciocinio sobre la inmortalidad del alma y el naturalismo de sus dogmas" [62]. También aquí el ataque es moderado. Asimismo añade Festugière los nombres de Epifanio y Teodoreto, sin contar a Cirilo de Alejandría [63].

La antipatía de los Padres hacia Aristóteles, aunque no desaparecerá del todo durante el período patrístico, va perdiendo violencia. Las invectivas con que le atacan desde el siglo III, comenzando por el mismo Orígenes, son de una atenuación progresiva. Para Orígenes el antiprovidencialismo del Estagirita es como de un grado inferior al antiprovidencialismo de Epicuro.

Otros Padres, como San Basilio, San Gregorio Niseno, Diodoro de Tarso, sobre todo este último, y Teodoro de Mopsuesta, incluso manifiestan una simpatía creciente por el pensamiento del Estagirita, aunque

[60] Orígenes, *Contra Celsum*, I, 21; MG 11, 697.
[61] Eusebio, *Praep evang.*, XV, c. 3; MG 21, 1301.
[62] San Gregorio Nazianceno, *Or.*, 27, 10; MG 36, 24.
[63] Festugiere, *L'idéal religieux des grecs et l'évangile*, pp. 260 sq.

no tanto como sus grandes conocedores Elías, Leoncio Bizantino y, sobre todos, Juan Filopono, quienes van preparando la composición de tratados completamente aristotélicos por San Juan Damasceno. El mismo San Agustín le sigue, por lo menos en los tratados lógicos, aunque le recusa en asuntos unidos al dogma [64].

Este fenómeno, que hubiera sido inexplicable antes de Ammonio, anuncia días mejores para el aristotelismo, que hasta llegará a ser la filosofía predominante en los escolásticos. Sería tal vez exagerado el atribuir solo a Ammonio una modificación tan notable en la apreciación de Aristóteles. Pero se debe tener en cuenta que con su enseñanza capitaneó una agrupación filosófica espléndida y numerosa, a juicio del mejor crítico del siglo III, como era Longino, y que este filólogo cataloga a este grupo como peripatético. Este hecho hubo de tener una resonancia extraordinaria.

Una circunstancia interesante, anotada por Grabmann en el progreso del aristotelismo cristiano, es que este fenómeno ocurre muy principalmente en Antioquía y en las regiones que habían de ser invadidas primero por el Nestorianismo y más tarde por el Islam. Eran los países donde el nuevo aristotelismo había de encontrar terreno propicio para su futuro desarrollo [65]. Coincidencia extraña, ya que precisamente en esos países parecen haber sido mejor conocidos y conservados los escritos ammonianos hasta su paulatino descubrimiento en siglos posteriores.

La *Vita Ammoniana* se difundió por los países orientales unida a los *Prolegómenos de la filosofía,* que preceden a los comentarios de Ammonio en los Mss. En vista de que dichos comentarios no pudieron ser de Ammonio hijo de Hermias, y sin pensar en Ammonio Sakkas, se ha creído en la pseudoepigrafía de dichos Mss. A nuestro juicio, la paternidad de Amonio Sakkas está garantizada por sólidos argumentos, así para la *Vita Aristotelis,* como para otros escritos que indican en su título la misma procedencia.

ELEUTERIO ELORDUY, S. I.

Oña (Burgos).

[64] San Agustín, *Contra Iulianum,* VI, 18, 56; ML 44, 855.
[65] N. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode,* Freiburg (1909) I, 92 sqq.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

EL PROBLEMA DE LA HISTORIA EN EL VIII CONVEGNO DE GALLARATE

En el "Aloisianum" (Facultad Filosófica de la Compañía de Jesús) de Gallarate (Italia), en los días 6-8 de septiembre de 1952, ha tenido lugar el *VIII Convegno del Centro di Studi Filosofici Cristiani*. El Comité Directivo de este Centro—muy especialmente su eficaz Secretario y principal ejecutor, el P. Carlo Giacon, S. J.—ha afirmado una vez más la espléndida fecundidad de la gran empresa comenzada hace ocho años. En este *VIII Convegno*, además de los numerosos participantes italianos, de ellos la mayor parte profesores universitarios, han intervenido también los profesores Van Steenberghen (Lovaina), Jolivet (Lyon), Chaix Ruy (Alger), Hilckman (Mainz), Muñoz Alonso (Murcia) y el autor de estas líneas, que ostentaba la representación del Instituto "Luis Vives" (Madrid).

Tema central de discusión ha sido el problema de la historia. El tema, desde el punto de vista de la metafísica clásica, fué presentado por U. A. Padovani (Padova); el punto de vista del espiritualismo cristiano fué sostenido por F. Battaglia, Rector de la Universidad de Bologna. Padovani en su ponencia hace notar primeramente que la filosofía de la historia, según la metafísica clásica (aristotélico-tomista) se reduce a un *tractatus brevis;* y es tan breve este tratado para Padovani que en realidad la filosofía de la historia para él no es nada más que un problema, cuya solución inmediata es necesariamente negativa. Porque la historia—arguye Padovani—es pura fenomenología de lo particular y contingente, y en consecuencia dista *toto coelo* de la metafísica (ciencia de lo universal y necesario); porque la arcana dialéctica de esto particular y contingente (dialéctica del concreto) es de hecho sobrenatural y por lo mismo sólo permite una consideración teológica. Padovani insiste en la ininteligibilidad gnoseológica, según el pensamiento clásico (aristotélico-tomista) de lo concreto y empírico. La metafísica aristotélica aporta ciertamente un elemento fundamental para la posibilidad de la historia como ciencia: el concepto de sustancia, sínolo de materia y forma; pero este elemento formal sólo es accesible a la mente, no en su concreteza y singularidad, sino trascendido, universalizado; el tomismo por su parte aporta a la posibilidad de la historia como ciencia el concepto de creación, que dota de racionabilidad a lo real individuo; pero se mantiene el principio de que esto real e individuo es inaccesible a la razón abstracta y universalizante.

Padovani concluye: no se da filosofía de la historia en el sentido de visión metafísico-dialéctica de la historia misma. La arcana dialéctica de la historia, como queda dicho, es de hecho sobrenatural; por esto, si no es posible una filosofía de la historia, sí cabe una visión teológica de ella. El cristianismo con su concepción (agustiniana) de la *Ciudad de Dios* ofrece la posibilidad de una visión de la historia desde el punto de vista teológico, a la luz de la revelación.

Battaglia, en su ponencia, reconoce el origen idealista de su propia posición de espiritualista cristiano. Del idealismo (superado por la experiencia del valor ético, injustificable éste sin un fundamento real, trascendente), Battaglia rechaza el principio de inmanencia, pero retiene el método inmanentístico. El defecto de la metafísica clásica es haber desdoblado la experiencia, haciendo surgir de ella irreducibles e injustificados dualismos: polaridad de lo intelectual y lo sensible, de lo singular y lo universal, de la materia y del espíritu, de lo racional y lo irracional; en una palabra, haber ignorado la unidad de la experiencia. Es necesaria la mediación entre lo universal y lo singular, la síntesis viva. Vico intentó la síntesis de la metafísica pura y la historia de las ideas. La mediación nos la brinda siempre el *acto*: el acto como afirmación de valor, como consumación y expectativa. En el acto, como centro de la historia, se afirma ésta plenamente como *regnum hominis* (filosofía de la historia); y al mismo tiempo se revela en ella su trascendencia, la metahistoria, y su posible inserción en un *regnum Dei* (teología de la historia).

El problema planteado en las ponencias de Padovani y Battaglia—imposibilidad o posibilidad de una filosofía de la historia—, recibió en las ulteriores intervenciones de los participantes en el *Convegno* importantes y precisas matizaciones. Las divergencias, como veremos, surgieron de la distinta concepción de la estructura esencial de lo histórico. Presupuesta la posibilidad y validez de una teología de la historia—en esto se puede decir que fué unánime el sentir de los congregados—, Van Steenberghen entiende que una filosofía de la historia habría de ser la explicación de la realidad histórica a partir de causas metafísicas; la metafísica general enseña que el universo creado parte de un orden inicial y marcha hacia un orden final; la metafísica especial (metapsicología y metamoral) descubre las posibilidades del progreso humano; pero, ¿es posible determinar en la concreta realidad de la historia la virtualidad de estos principios metafísicos? Van Steenberghen se inclina a la negativa. El P. Cornelio Fabro considera la historia como intento de explicación de la estructura de la temporalidad humana; intento, sobre todo, de explicar, de salvar la libertad del hombre. La libertad no se salva en el inmanentismo, sino en el finalismo, en la "*Heilsgeschichte*"; pero esta salvación del hombre es inconmensurable respecto de todo hecho temporal; la historia como juicio absoluto es imposible. La historia como soteriología, tiene además que enfrentarse con la realidad del mal: tensión entre dogmática y ética. La historia es la síntesis de lo divino (creación, redención) y de lo humano (libertad): por esto, concluye Fabro, no es la filosofía de la historia, sino su teología la que puede revelar todo el sentido del humano acontecer sobre la tierra. Enrico Castelli en su brevísima intervención subrayó la importancia del mal, del pecado, en la realidad histórica: todo intento de solución debe

tomarlo en cuenta como hecho de significación decisiva. Augusto Guzzo rechazó también la posibilidad de una filosofía de la historia: la libertad humana impide reducir la historia a un desarrollo de alguna manera determinado. Pero la teología de la historia es para Guzzo no menos problemática: habría de ser la reconstrucción del plan de la presciencia divina; intento vano, imposible. G. Flores D'Arcais negó también la posibilidad de una filosofía de la historia y proclamó la validez de su teología; reconoció, empero, la dificultad de esta posición, dada la necesaria continuidad, que impone la ciencia cristiana entre filosofía y teología.

La negación de la filosofía de la historia sustentada por Padovani no es compartida en su radicalidad por Luigi Stefanini. Si el intelectualismo se muestra deficiente, en cuanto inhábil para conocer lo concreto, Stefanini insiste en la necesidad de reivindicar el tomismo, subrayando en él, no tanto el naturalismo aristotélico que le sirve de base o continente, sino el valor de su contenido, el *vino nuevo* del cristianismo. Stefanini centra su atención en el sentido humano de la historia; Dios interviene en ella creando al hombre capaz de historia, responsable de ella; es preciso en consecuencia mitigar el sobrenaturalismo en la consideración de la historia; en el marco de una metafísica, no del trascendental abstracto, sino de los entes trascendentes, hay lugar, concluye Stefanini, para una filosofía de las historia. El P. Francesco Morandini, S. J., abogó igualmente por la validez de la filosofía de la historia dentro del marco de la metafísica clásica; ésta la entiende el P. Morandini como síntesis tomista actualizada; no acepta el intelectualismo exclusivista de Padovani, que destierra lo singular concreto del campo de la especulación filosófica; el tomismo sostiene que hay en el individuo datos inaccesibles a la razón humana, pero admite que lo concreto es de alguna manera cognoscible por la misma razón. El P. Morandini concede que la historia es fenomenología, mas esta misma condición fenomenológica del saber histórico implica la estimación de momentos de esencialidad; menester es además aceptar en la historia la presencia de una dialéctica, no hegeliana ciertamente, pero si tal cuyas leyes de desarrollo pueden ser objeto de indagación filosófica. El P. Giuseppe Mattai, S. S., subrayó por su parte que el tomismo no es naturalístico: permite el salto de la libertad, de la historia. El sobrenaturalismo tomista no excluye la naturaleza: por esto teología y filosofía de la historia pueden coexistir armónicamente. El P. Mattai rechazó también la posición negativa del conocimiento del singular en la radicalidad propugnada por Padovani.

En nuestra comunicación reinvindicamos también la posibilidad de una filosofía de la historia; precisamente porque es posible una teología de la historia, conocimiento científico universalizante y necesario, menester es también admitir la posibilidad de aquella filosofía. El axioma teológico *gratia perficit naturam, non tollit,* no padece excepción en el campo de la historia: el orden esencial de naturaleza y la economía sobrenatural se entrelazan en el acontecer histórico con armónica continuidad. No nos parece admisible la pretensión de reducir la historia a pura fenomenología de lo particular y contingente; lo histórico representa un modo de ser, un orden categorial—continuidad y presencia—, capaz de ser objeto de un conocimiento esencial y en

cierto sentido necesario. Nos parece también importante atender a la condición social de la historia: en toda pervivencia histórica está implicada de alguna manera una convivencia social; y esta dimensión social de la historia descubre en su realidad un orden de determinación moral, sobre el cual posible es un saber filosófico.

El Prof. Adolfo Muñoz Alonso afirmó que la historia—el objeto formal de la historia, su naturaleza—, no son los hechos, sino la vigencia de los hechos, lo que podría llamarse presencia en la continuidad. Esta presencia en la continuidad convierte a la historia—sucesión de los hechos—, en algo más que historia, en metahistoria. Pero esta metahistoria sigue siendo filosofía o metafísica, no teología todavía. La presencia en la continuidad, explicó Muñoz Alonso, es posible gracias a un concepto del hombre elevado a categoría de persona, dotado de libertad. La historia, pues, está dominada en su inteligibilidad por la teleología de sus hechos, que van más allá de sus propios pasos e intenciones, como muestra siempre la historia misma. El porvenir se resuelve así en un *por-traer* de lo que adquiere significación cultural e histórica por el hombre. El hombre más padece la historia que la hace. La hace padeciéndola: en el sentido clásico del vocablo "padecer". Podría decirse que la historia la hacen los hombres, pero la escribe Dios. El significado de los sentidos de los hechos no lo dan los hechos, aunque sin esos hechos, —concretamente esos, los que sean—, no se pueda leer ese significado, el auténtico. Y en este sentido a su vez la filosofía de la historia—estudio del significado de los hechos—, sólo tiene inteligibilidad plena, humanamente satisfactoria, en la teología de la historia. Todo ello—concluye Muñoz Alonso—, aceptando como condición, para ser atendido y entendido, al hombre como ente creado dotado de libertad, capaz, por ende, de supervivir a la convivencia.

Sobre la estructura de la historia merecen también recordarse las agudas observaciones del Prof. Stefanini. Insistió, como lo hicimos nosotros, en la dimensión social de la realidad histórica; la historia, afirmó, es la proyección de la sociedad en el tiempo. La forma de la historia es la historicidad. Para Heidegger esta forma se origina de la insuficiencia del acto, de la finitud humana. Pero la filosofía de la persona—con la persona el cristianismo da nacimiento a la historia—, nuestra propia experiencia nos dicen que somos una *inseidad,* la cual se nos da para hacernos a nosotros mismos con nuestros propios actos. La persona es una invariable en la variabilidad; es *perseidad* que deviene a través de los actos: la historicidad es el *animus mensura temporis.* El historicismo es la volatilización de lo trascendental de la categoría, o mejor, la volatilización del principio categorizante en una categoría lógica. La perseidad de la persona permite recuperar toda la verdad de la idealidad y de la concreteza del ser humano, y las une en su realidad invariable en la variabilidad de la historia. En nuestra comunicación denunciamos también como raíz más profunda del historicismo contemporáneo la ilegítima identificación de existencia humana e historicidad. Partiendo de la realidad concreta de la historia, no de una historicidad *a priori,* creemos que es menester reconocer que la historicidad no recubre adecuadamente todo lo que el hombre es esencialmente, ni tampoco todo lo que define a la existencia humana

en sentido pleno. El Prof. Lazzarini sostuvo una distinción parecida a la nuestra con los términos *natura humana* y *status humanus;* éste es a su vez el *status viae,* de raíz teológica cristiana, pero que también tiene plena vigencia filosófica; ese *status viae* del humano existir es lo que engendra la historia, lo que presta a ésta su intencionalidad moral, su dimensión final, escatológica; la historia es así para Lazzarini el tiempo intencionalizante del hombre viador, tenso hacia el futuro, su destino.

Sobre la estructura de la historia también hablaron los Profesores Ugo Redanò y Cleto Carbonara. Aquél insistió en la dimensión actualística de la historia, siempre abierta, indeterminada hacia nuevas determinaciones. Carbonara, desde su punto de vista idealista y actualista, afirmó que el mundo de la historia es el mundo de la libertad, de la contingencia pura; y ésta, sostuvo Carbonara, es por sí misma constitutiva de valor, el cual a su vez como deber-ser no puede fundarse en el ser, sino en el acto mismo que lo acepta y lo cumple. No es menester decir que esta posición del Prof. Carbonara, oída con todo el respeto que merecía su noble y sincera exposición, fué objeto de rigurosa crítica.

La discusión del problema de la historia dió ocasión en el *Convegno* gallaratese a otras no menos interesantes digresiones sobre el mismo tema. Tales fueron las sugerencias y consideraciones que allí se hicieron sobre la distinción entre historiografía e historia. La historia como ciencia empírica, esto es, la naturaleza y ámbito del conocimiento histórico fué también asunto tratado con especial atención. Van Steenberghen distinguió estos cuatro objetos gradualmente subordinados entre sí en la ciencia de la historia: 1.°) la determinación de los hechos; 2.°) la investigación de las causas empíricas de los eventos; 3.°) la investigación de las leyes empíricas de la evolución de la humanidad, de su decadencia o progreso; 4.°) la investigación de la teoría general, que dé razón de esas leyes empíricas ya descubiertas. El Prof. Pelloux dedicó su intervención al examen de las relaciones de la revelación y la historia, con especial referencia a los intentos de la *Nueva Teología* de una relativización historicista de las fórmulas dogmáticas. El R. P. Bozzetti expuso la doctrina rosminiana acerca de la historia. Agudas y preciosas, en fin, fueron también las reflexiones hechas por el Prof. Hilckman sobre el fanatismo y el entusiasmo como factores históricos.

Lo dicho podrá dar alguna idea de la fecunda labor realizada en la última reunión de Filósofos Cristianos celebrada en Gallarate. La intención principal de estos *Convegni* se logró plenamente: la mutua comprensión e inteligencia de quienes, profesándose filósofos cristianos, pueden pensar y piensan de hecho de muy distinta manera sobre los grandes y eternos problemas de la filosofía. El acuerdo, si posible es humanamente, ha de empezar por ahí, por esta buena voluntad de oír y comprender a los que piensan de distinta manera. El acuerdo en Gallarate, en torno al tema de la historia, fué más allá. El Prof. Chaix-Ruy lo expresó de modo certero en la sesión de clausura: estamos de acuerdo en descartar de la explicación de la historia toda forma de determinismo naturalístico; estamos de acuerdo también en descartar el historicismo idealista, inmanentista. Si el acuerdo no fué más allá, el camino, sin embargo, quedó abierto hacia más positivas coincidencias. Como

notó con acierto Stefanini un positivo avance se ha producido en el acercamiento entre el intelectualismo de la metafísica clásica y el espiritualismo cristiano; y esto con el sincero reconocimiento de las respectivas deficiencias: el tema de la historia las ha puesto al descubierto. Frente a este gran tema el intelectualismo aristotélico no puede menos de confesar sus propias limitaciones, la necesidad de abandonar viejos esquemas. El Prof. Marino Gentile hizo un generoso esfuerzo por reivindicar para el aristotelismo la capacidad de una total solución del problema de la historia. Con todo respeto para tan loable propósito, creemos más fecunda la posición del P. Morandini y de quienes con él afirman la legítima novedad del problema de la historia, concediendo sin reservas al pensamiento moderno el mérito y la gloria de haberlo planteado en términos precisos. Sin que esto pueda significar renunciar a toda la riqueza de perenne metafísica que nos legó el aristotelismo. Pero es bien claro que el aristotelismo, si quiere responder a las exigencias del moderno problema de la historia, debe abandonar el rígido intelectualismo, que destierra lo real y concreto del campo del saber filosófico, que se cierra con ello todo acceso a la realidad de la historia. El espiritualismo cristiano por su parte tiene que reconocer sus propias limitaciones; tiene que reconocer que una metafísica de la persona, del hombre histórico, trascendente, no puede significar una absoluta repulsa de toda idealidad, y que esta idealidad—orden de las esencias—, mal puede fundarse sin una previa revalidación de la metafísica del ser, sin un previo reconocimiento del valor real y objetivo de la abstracción ontológica de la metafísica clásica.

¿Filosofía o teología de la historia? sobre este punto, si el acuerdo no fué posible en Gallarate, se avanzó empero hacia una mayor concordia de opiniones. Una palabra, dicha también por el Prof. Stefanini, señaló la dirección en que la solución debe ser buscada: mitigación del sobrenaturalismo. Esta mitigación es, a nuestro juicio, de todo punto necesaria, si no se quiere hacer de la historia un híbrido e inestable compuesto. Por nuestra parte creemos que la bien probada validez de la teología de la historia es la demostración más eficaz de la posibilidad de una filosofía, cristiana ciertamente, pero rigurosa y estricta filosofía de la historia.

RAMON CEÑAL, S. J.

LA «ARISTOTELIAN SOCIETY»

Una de las Instituciones filosóficas más acreditadas en Inglaterra es la "Aristotelian Society". En ella tienen cabida cuantos se dedican a la alta investigación filosófica. Este año es el 73° de su existencia. Las reuniones se vienen celebrando en uno de los salones del "Royal Anthropological Institute". La seriedad de las discusiones de cada sesión está garantizada por el método que en ellas se sigue. Ya de antemano se imprime la conferencia que ha de servir de base para la discusión con la suficiente antelación para que todos los socios la hayan podido leer antes de la Junta. Cada quince días se reúnen todos los socios. Con el margen de una hora el ponente diserta sobre las ideas antes impresas. A continuación se discuten dichas ideas por los socios hasta que se agota la materia. Hora y media suele ser el promedio de estas discusiones, más bien más que menos. Todo en una atmósfera de comprensión británica: elegancia, humorismo, sobriedad. Se urgen, sí, las dificultades. Pero al final todo queda en calma, sin que la diversidad de puntos de vista disminuya lo más mínimo el mutuo aprecio, o haga descender a las bajas formas de unos nervios mal templados.

En adelante vamos a recoger en las páginas de nuestra Revista las líneas directrices de estas discusiones para dar a conocer las ideas filosóficas que actualmente preocupan al mundo británico.

Este año abrió la serie de conferencias el Profesor A. J. Ayer, quien, además de tener el saludo presidencial de esta primera reunión, es el que más veces ha presidido hasta ahora las sesiones. Versó su discurso de apertura sobre las "Proposiciones acerca del pasado" [1], discutiendo las razones aducidas por los escépticos para probar que los juicios sobre el pasado no implican necesariamente la existencia del mismo.

La segunda ponencia la defendió Mr. A. M. Ritchie sobre el tema "El agente y acto en la teoría de la mente" [2]. La tercera, "Sobre el juicio y la estructura del lenguaje" [3], fué expuesta por Mr. N. J. Brown. Por último, la cuarta estuvo a cargo de Mr. K. Baier sobre el "Uso ordinario de las palabras" [4]. De estas discusiones no doy más detalles por no haber estado presente a ellas.

La quinta tuvo lugar el 11 de febrero. Fué defendida por Mr. D. A. Rees sobre el tema "La idea del deber objetivo" [5]. Comenzó su conferencia haciendo notar que la filosofía moral ha echado hoy día por nuevos derroteros, al menos idiomáticos, bajo el influjo del movimiento lingüístico. A su juicio, la escuela deontológica había muerto. Esto, sin embargo, no obstaba a que se propusiese ahora delinear un examen crítico de sus concepciones más importantes, tratando de probar que el sistema deontológico tropezaba con tales

[1] I.—Statements about the past. The presidential address. Nov. 5th (1951), I-XX.
[2] II.—Agent and act in theory of mind. Nov. 19th (1951), 1-22.
[3] III.—Judgment and the structure of language. Dec. 3rd (1951), 23-46.
[4] IV.—The ordinary use of words. Ian. 28th (1952), 47-70.
[5] V.—The idea of objetive duty. Febr. 11th (1952), 71-94.

dificultades que era imposible mantenerlo en la actualidad sin una revisión total.

Al final sugeriría cómo estos problemas podrían ser abordados por los métodos más tentadores del análisis lingüístico.

Después de señalar que los deontologistas tuvieron como predecesor a Richard Price, a la escuela utilitarista y a Sidgwick, sobre todo en la distinción entre deber objetivo y subjetivo, propone las teorías de los defensores del deontologismo a través de los autores que él cree más representativos en la escuela: Sir David Ross, Prof. Prichard, Prof. Broad, Mr. Carrit, Dr. Ewing y Dr. Raphael. Sin pretender agotar la lista y suponiendo que algunos deontologistas individuales no sean afectados por su censura, al no aceptar algunos de los puntos censurados, cree poder reducir su doctrina a estas tres proposiciones generales:

1) El deber objetivo de un agente, aunque tiene que ser algo físicamente posible al mismo, no depende de su conocimiento, opinión, creencias o estado de la mente. 2) Su deber objetivo es el que él vería serlo, si fuese omnisciente. 3) Su deber subjetivo o putativo es el que él, con su conocimiento limitado, cree ser su deber objetivo.

La primera proposición tropieza con tales dificultades que debe ser abandonada. La segunda depende de la primera y debe ser abandonada también, y aun suponiéndola independiente habría que rechazársela por otros capítulos. Si admitiesen los deontologistas la noción actual o hipotética de un ser omnisciente y moralmente infalible, valdría este segundo apartado. Pero si, como parece más probable, no la admiten, el deber objetivo sería imposible a los seres finitos. Si la primera es falsa, la tercera lo será también, en el sentido en el que la defienden los deontologistas.

La distinción, sin embargo, acentuada por los deontologistas entre deber objetivo y subjetivo, hay que mantenerla debido a las deficiencias humanas de tipo intelectual o moral. Así trata de probarlo Mr. Rees analizando lingüísticamente las fórmulas "pienso que debería hacer esto" o "debería hacer esto", ya en esta su forma más simple, ya en otras expresiones más complicadas. De este análisis deduce que el deber o derecho objetivo no es algo absoluto sino relativo a sus circunstancias, dependiente del conocimiento, en ninguna manera subordinado al concepto de omnisciencia o infalibilidad y finalmente sin un sentido estrictamente moral.

La discusión que siguió a la conferencia mostró que el deontologismo no estaba tan muerto como se le había supuesto. La crisis del deontologismo hecha por Mr. Rees fué sometida a dura prueba. También se discutió bastante sobre si el bien moral, más que constituir una categoría aparte, habría que reducirlo a la categoría de cualquier otro bien físico, diciendo una acción "buena", como podríamos decir en el desayuno una leche "buena". Por último, algunos opusieron cierta resistencia a admitir las pruebas para una distinción entre el deber objetivo y subjetivo.

El 25 de febrero, Mr. W. Mays leyó su conferencia sobre la "Teoría de la abstracción en Whitehead" [6]. Comenzó diciendo que no compartía la in-

[6] VI.—Whitehead's theory of abstraction. 25th Febr. (1952), 95-118.

terpretación de algunos comentadores que distinguen dos estadios en Whitehead: el período de su filosofía natural y el metafísico con tendencias hacia el Platonismo. Este segundo estadio no es más que un desarrollo de los mismos principios de sus primeras obras. Una interpretación platónica difícilmente podría conciliarse con su profesión de fe empirista y su método de la abstracción extensiva.

Más bien habría que reconocer en Whitehead una orientación hacia la lógica simbólica con su concepto de la función proposicional y la variable para aclarar la estructura de la experiencia. El mundo percepcional estaría formado por sucesos que se entrecruzan o extienden uno sobre otro para trazar un sistema espacio-temporal.

La extensión aquí no es algo actual, sino una relación entre los sucesos, y en abstracto, una nueva potencialidad o entramado en el que se van insertando los sucesos, algo así como los valores en una función. Según esto, el reino de los objetos eternos es el reino de las relaciones que constituyen la estructura lógica de nuestra experiencia sin ninguna conexión con sus características concretas de color, sonido, etc.; como la función proposicional $\Phi \hat{x}$ puede ser expresada sin referencia a ninguna proposición.

Al recibir estas formas abstractas una determinación (o valor) particular se transforman en sucesos dentro de un molde definido espacio-temporal. De tal manera que la estructura abstracta consistiría en una forma lógica y distintas variables para representar algunos objetos. En cambio, la estructura sensitiva o experimental estaría formada por un modelado espacio-temporal y objetos sensitivos específicos. Los objetos eternos tendrían una esencia individual (la que aparece en la estructura sensitiva) y una esencia relacional que en el suceso se manifiesta a través de su modelado espacio-temporal, y en la abstracción, como una forma lógica valedera para varios sensibles. Este último es el campo de la posibilidad "aislada" de toda esencia individual.

Cada objeto eterno de este mundo abstraído o "aislado" de lo sensible está relacionado con los demás objetos del sistema, de tal manera que esta relación le es también esencial. La relación espacio-temporal es una de las infinitas del mundo de los posibles y, por lo tanto, determina la estructura de los objetos eternos, reduciéndolos a sucesos limitados en su forma espacio-temporal. Aunque la relación a los demás objetos es interna, no incluye el conocimiento de los mismos. Basta con que se conozca de una manera general que está relacionado con ellos, algo así como cuando en una perspectiva concentramos nuestra atención sobre un objeto encuadrado en la totalidad sin poder separarlo del conjunto.

Terminó su conferencia haciendo notar la conexión que había entre el sistema de la estructuración lógica en forma de una serie jerárquica de grados y niveles, aplicados por Whitehead al mundo físico y a la experiencia psicológica, y entre la teoría Gibernética y las aplicaciones del cálculo combinatorio.

En la discusión subsiguiente se objetó que toda la concepción whiteheadiana no parecía tener en cuenta más que las propiedades extensivas de espacio y tiempo, sin que pudiese concebirse qué cabida podrían tener en su sistema otras cualidades no extensivas (color, sabor, etc.) o anímicas.

Se pidió una mayor aclaración acerca de si la abstracción de Whitehead era de tipo lógico o metafísico. El disertante respondió que, a su juicio, se implicaban mutuamente.

Se discutió también sobre las relaciones que podrá haber entre el mundo de los posibles whiteheadianos y el número de las posibilidades en Leibniz. Se pidió, por último, una mayor precisión sobre los términos: relaciones eternas, objetos eternos, estructuras, posiblidades y valores, así como sobre la naturaleza de la "realidad actual".

Con esto terminaron las conferencias del mes de febrero. En otros números de nuestra Revista daremos cuenta de las conferencias de los meses posteriores.

SALVADOR GOMEZ NOGALES, S. I.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

M. DE IRIARTE, S. J.: *El doctor Huarte de San Juan y su Examen de Ingenios.* Contribución a la Historia de la Psicología Diferencial. 3.ª ed. Madrid, 1948. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 425 págs.; 17,5 × 25.

Como el subtítulo de la obra indica, el presente estudio es una aportación a la Historia de la Psicología Diferencial. "Todo converge—dice M. Iriarte al esbozar su plan—a descubrir la realidad histórico-ideológica de la obra del doctor Huarte y a situarlo en el plano que le corresponde en el campo general de la cultura... No se le ofrece (al lector) una historia general de la psicología, ni siquiera de una rama de ella. Es una historia del Examen de Ingenios de Huarte de San Juan" (p. 15). No obstante, como en realidad la Psicología Diferencial nace con el Examen—como sobradamente prueba el autor—, podemos decir que el presente libro puede aspirar, con pleno derecho a ser el primer capítulo de la Historia de la Psicología Diferencial.

Se trata de un esturio serio, de amplia documentación histórica, que supone, por una parte, una minuciosa búsqueda de archivos para lograr reconstruir, con los pocos datos de que disponemos, algo de la vida del autor y de la historia del Examen, y de otra, un sagaz sondeo a través de las obras de coetáneos y antiguos para dar con las posibles fuentes de inspiración de Huarte en la elaboración de su obra. Trabajo este útimo sumamente difícil y expuesto a subjetivismos, pero que en general gana la aprobación del lector.

Creemos que uno de los no pequeños aciertos de la obra reside en la elección del tema. Un autor como Huarte, que ha podido, con justicia, ser alineado con Vives y Suárez, como representantes del pensamiento filosófico español del siglo XVI en crítica, metafísica y psicología, respectivamente, y un libro como el Examen, que logró veinticinco ediciones en castellano, veinticinco en francés, siete en italiano, seis en inglés, tres en latín, dos en alemán y una en holandés, bien merece un estudio a fondo que llame la atención del público culto español sobre este valor de nuestro siglo de oro, y en particular de los muchos que empiezan a interesarse hoy por los estudios de psicotecnia.

Los dos primeros capítulos se dedican a la biografía de Huarte y a la historia del Examen. El tercero y cuarto, a los "precedentes" ideológicos del Examen en la antigüedad y en la España renacentista. Los dos siguientes capítulos se consagran al contenido filosófico del libro, y los tres últimos al in-

flujo de la obra en España y Europa hasta nuestros días. Como especial novedad se ofrece una descripción completa de las ediciones del Examen.

No hay para qué descender a minucias de tipo crítico, que, por otra parte, no empañarían lo más mínimo el mérito indiscutible de la obra. Sólo deseamos que el trabajo anunciado por el autor sobre la resonancia que en la literatura española posterior tuvo el Examen, vea pronto la luz.

A. ROLDÁN.

PIETRO HOENEN S. I.: *Filosofia della natura inorganica.* Traduzione dall'olandese di Maria Cavajoni Bologna. "La Scuola" Editrice, Brescia, 1949.

Ya desde las primeras páginas no puede sustraerse el lector a la impresión, que va acentuándose con el correr de los capítulos, de que tiene entre las manos una obra filosófica de sustantivo valor y recio empuje. Su propósito es el de toda filosofía natural digna de este nombre: "buscar una explicación de la Naturaleza hasta en sus cimientos más profundos: procurar coger la esencia de las cosas que constituyen este mundo tan rico de multiplicidad y de cambios, de hacerse y de perecer". Los materiales para tan atrevida construcción los ofrece sólidos y abundantes, por un lado, la metafísica aristotélico-tomista, con sus principios, que han resistido el embate de tantos siglos. La otra cantera es la ciencia natural más moderna, con sus observaciones y experiencias, sus hipótesis y teorías: así el edificio a la característica de solidez añadirá la de modernidad. Garantía de completo éxito en la empresa es ya el nombre del autor, ilustre profesor de la Universidad Gregoriana, conocido así por sus trabajos de investigación científica—señaladamente en el campo de la química-física—como por sus libros y artículos, variados y profundos, sobre cosmología y filosofía de las ciencias, siempre bajo el signo venerable del Doctor de Aquino. He aquí una síntesis del contenido:

Constituyendo la multiplicidad y, sobre todo, la mutabilidad del problema fundamental de la filosofía de la naturaleza, era conveniente, y aun necesario, a la exposición el examen crítico de las soluciones propuestas por las diferentes escuelas. Es el trabajo de Hoenen en el primer capítulo—*Principios de filosofía natural*—uno de los mejor logrados de la obra. En párrafos densos de erudición histórica declárense de un modo sistemático los orígenes, el contenido y el valor del programa de explicación del universo formulado por la metafísica eleática, propugnadora del monismo y de la inmutabilidad; por los mecanicistas de Abdera, con sus átomos móviles, pero intrínsecamente inmutables; por el naturalismo aristotélico, afortunado solucionador del gran problema. Este es el lugar apropiado para la magistral refutación de la doble base —metafísica y epistemológica—del mecanicismo no atomista de Descartes, y de algunos de los dogmas primarios de su cosmología.

A fin de proceder ordenada y seguramente en la especificación de las premisas metafísicas en orden a la recta interpretación del contenido cósmico, precisa dilucidar ante todo las intrincadas cuestiones que plantea la primera propiedad del mundo corpóreo: *la extensión.* Sin dejar olvidado el análisis filosófico del continuo, con las cuestiones clásicas que suscitan su concepto, su divisibilidad, sus antinomias, pónese especial atención en algunos temas, ya en otras ocasiones muy bien expuestos por el autor: el desarrollo y significado de la teoría de los mínimos naturales en los peripatéticos antiguos, medievales y modernos; la múltiple heterogeneidad que pueden afectar los continuos físicos, con sus aplicaciones a algunos cuerpos naturales; el carácter activo de

la impenetrabilidad de los cuerpos ponderables, frente a la doctrina clásica de la incompatibilidad formal.

Estrechamente enlazados con la extensión, para el estudio del devenir o variación de los cuerpos, están los argumentos relativos al *lugar* y al *espacio*, tratados en el capítulo tercero. Singular interés ofrecen las páginas dedicadas a la teoría de la localización de Santo Tomás, establecida independientemente por Hoenen como fruto de largas meditaciones; los diversos sentidos del concepto "movimiento absoluto y relativo", junto con los motivos y condiciones para la asimetría de la relatividad del movimiento físico; el sentido y valor del llamado "principio de inercia", la crítica de su interpretación clásica, y la naturaleza de la causa de la continuación del movimiento señalada por Aristóteles y por la Escolástica medieval. Característica de Hoenen es la entusiasta y eficaz defensa que aquí hace del éter electromagnético de Lorentz, de su existencia, de su sustancialidad, de su papel de medio de localización de todos los cuerpos.

El establecimiento firme de la posibilidad y realidad de los cambios internos accidentales en el universo material, según la concepción aristotélico-tomista rigurosa, exige el examen detenido de la existencia, especies y medición de las *cualidades*. Eliminadas éstas por la física clásica, levantada sobre los movedizos cimientos mecanicistas, han debido ser nuevamente admitidas ante el fracaso de las explicaciones a base de solas masas y movimientos. Así se llega a las siguientes cualidades fundamentales: ímpetu —causa del movimiento de inercia—, fuerzas elásticas, cualidades electromagnéticas y gravitaciones—; es decir, cargas eléctricas y masa en los cuerpos ponderables, y campos en el éter. El análisis tan profundo y original a que Hoenen somete la medida, así de las cualidades extensivas como de la intensidad, lleva a la importante conclusión de que "el método matemático nos hace conocer incomparablemente mejor las cualidades, sin corromper la naturaleza de ellas como magnitudes intensivas; más aún, hace muchísimo más profundo nuestro conocimiento de la naturaleza real".

Consideradas ya con la debida atención las condiciones a fin de que sean posibles los cambios en el mundo corpóreo, y puestas en claro las variaciones, según el lugar, la cantidad, la cualidad y la intensidad, pasa el libro a tratar más a fondo de la naturaleza del devenir en su desarrollo más general. Es la materia del capítulo quinto: *Movimiento y tiempo*. Por su novedad e interés merecen destacarse los análisis acerca de la unidad y multiplicidad en el movimiento, junto con el papel esencial que desempeña el término del mismo; la doble estructura topológica y métrica del tiempo, con los elementos que la definen e integran; la crítica de la posición adoptada por la teoría einsteiniana de la relatividad respecto de la existencia de una simultaneidad objetiva.

Restan los graves y difíciles interrogantes que plantean los cambios intrínsecos *sustanciales*: a ellos está dedicado el capítulo sexto, el más largo y original de la obra. No se contenta Hoenen con defender la posición aristotélico-tomista rigurosa frente a los ataques que se le han dirigido en nombre de la ciencia moderna, sino que pasa a la ofensiva, hasta llegar a la conclusión de que sólo el hilemorfismo tomista puede dar razón de los hechos experimentales y de las teorías científicas sólidamente establecidas. A este fin, somete a un severo y detallado examen los elementos de la teoría atómica bajo entrambas formas, la de la atomística clásica y la de la física moderna del átomo, para descubrir y distinguir lo esencial y necesario de lo secundario y superfluo, y mostrar que sólo esto último es incompatible con la doctrina de la unidad sustancial de los átomos y de los compuestos químicos.

Ya este rápido recorrido basta para darse cuenta de los nuevos e innegables méritos contraídos por el autor ante la filosofía y también ante la ciencia, los cuales le afianzan más en el puesto señaladísimo—a nuestro juicio el primero—que ocupa entre los cultivadores neoescolásticos de la Filosofía de la naturaleza inorgánica. Y todo este material científicofilosófico, tan variado y abundante, es estudiado y elaborado con exactitud, solidez y profundidad, y presentado bajo un estilo didáctico conciso y terso, que llega a hacer agradable la lectura de páginas tan densas de contenido.

En la imposibilidad de enumerar siquiera los muchos puntos dignos de laudatoria mención, nos contentaremos con señalar dos elementos de la mayor originalidad e importancia, verdaderos indicadores de camino a lo largo de la obra. Es el primero el llamado *principio de especificación*. No basta "disponer de principios generales, en virtud de los cuales multiplicidad y cambio resulten inteligibles en su aspecto formal,

general, sobre bases metafísicas". El cosmólogo debe penetrar más adentro hasta hacer inteligible la esencia específica de las cosas, hasta la naturaleza específica de su mutabilidad tan multiforme. "Lo cual no puede alcanzarse sino mediante una *especificación* de dichos principios generales, elaborándolos con la ayuda de datos proporcionados por una experiencia cada vez más precisa, por las teorías que ofrecen una explicación próxima de estos datos experimentales; es decir, con el auxilio de las ciencias físicas." El segundo es el llamado *principio de la eliminación de los elementos superfluos de una teoría*, y puede enunciarse brevemente: "los elementos superfluos de una teoría nada ganan en probabilidad, aunque aquélla se confirme experimentalmente". El resultado de la investigación de Hoenen es que los principios aristotélico-tomistas, fruto de la reflexión metafísica, son los únicos que se prestan a una especificación que responda a los resultados de la experiencia y de las teorías científicas que, con el progreso de la ciencia, imponen exigencias cada vez más restrictivas a los principios mismos. Así se llega a la trascendental conclusión de que "la filosofía de Aristóteles, lejos de ser estéril para el desarrollo de la física es, por el contrario, muy fecunda" (175); más todavía: "la ciencia natural, sin saberlo siquiera —pues que no se conoce al Estagirita—, es aristotélica, precisamente en los elementos más valiosos de sus teorías" (315).

Si algún defecto debiéramos señalar en la obra, nos referiríamos a la base aristotélico-tomista, demasiado restringida, sobre la que ha sido construída esta filosofía del mundo inorgánico. Esto se manifiesta ya en la formulación y desarrollo de las definiciones, principios y tesis, llevados al cabo con frecuencia en forma, a nuestro juicio, excesivamente absoluta y decretoria, poco apta para conciliarse los ánimos de los lectores que no profesen ya las doctrinas expuestas. Por otro lado, la omisión casi absoluta de toda referencia y examen de las doctrinas diferentes, verdaderamente sólidas y probables, profesadas en no pocos capítulos de la cosmología por sectores neoescolásticos, indudablemente seguidores del método y principios del Doctor Angélico, no aparece suficientemente justificada por el fin y carácter del libro. También puede llamar la atención la ausencia de un examen detenidos de la actividad de los cuerpos, así eficiente como final, con la exposición y discusión de los problemas de la causalidad física y de la legalidad natural, de tanta actualidad y trascendencia en la filosofía científica de nuestros días, tan dominada y penetrada por el contingentismo y el indeterminismo. Todo ello, sin embargo, no impide reconocer que nos hallamos ante un libro de extraordinaria originalidad y mérito en el campo científico-filosófico, el cual representa la realización más acabada en lengua moderna de una filosofía tomista de la Naturaleza, superior en más de un aspecto a la en su tiempo tan celebrada de D. Nys, el benemérito profesor de la Universidad Católica de Lovaina.

R. Puigrefagut.

Anneliese Maier: *Zwei Grundprobleme der Scholastischen Naturphilosophie.* Edizioni di Storia e Letteratura. Roma, 1951; 25 × 16 cms., 318 pp.

Todavía no han transcurrido dos años de la publicación de la voluminosa obra *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, que a su tiempo presentamos a los lectores de esta revista, y ya la incansable y docta pluma de A. Maier—fiel a su vocación de investigadora de la filosofía de la Natu-

raleza en el Medioevo, y muy en especial en el siglo XIV—ofrece a los círculos filosófico-científicos un nuevo libro. Es fruto también sazonado y sabroso de un estudio y cotejo atentos de manuscritos e impresos en los archivos y bibliotecas, principalmente en los inexhauribles fondos del Vaticano. Bajo el título *Dos problemas fundamentales de la filosofía escolástica de la Naturaleza,* ha reunido en un solo volumen, mejorados y aumentados, dos estudios publicados separadamente en 1939 y en 1940, acerca del problema de las magnitudes intensivas, el primero, y el segundo—más extenso, y más interesante para la historia, o mejor prehistoria, de la física científica—, sobre la teoría del ímpetu.

También en estos ensayos resaltan las mismas cualidades de inteligencia y estilo que ya en otra ocasión señalamos: erudición abundante y escogida, profundidad de análisis y seguridad de juicio, claridad y exactitud en la exposición, sobriedad y transparencia en el estilo. Pero, sobre todo, sorprende gratamente la sinceridad e independencia con que se separa, y aun a veces se opone, a los juicios y opiniones dominantes entre los eruditos e historiadores, siempre que con la base de nuevos datos y descubrimientos se cree en el derecho y en el deber de proponer nuevas hipótesis, o de formular juicios históricos sin duda definitivos. Porque los argumentos propuestos y los indicios acumulados producen en el lector la impresión de que se halla delante de algo adquirido definitivamente para la ciencia, que sólo podrá ser confirmado por investigaciones ulteriores, pero jamás contradicho.

El problema de las magnitudes intensivas.—En sus excursiones por el campo de los datos sensibles, la escolástica sintió ante todo la problemática que plantea no tanto el fenómeno de la intensidad estática de las cualidades como el del cambio de intensidad. Así nació el problema de la *intensio y remissio formarum.* Consiste en la explicación de la posibilidad y del modo del cambio que se observa en ciertas formas accidentales—muy en particular en las cualidades—, que pueden ser intensificadas o debilitadas sin que cambien de especie. La cuestión no había sido resuelta con claridad por la filosofía aristotélica. Por eso la trataron los escolásticos desde muy diferentes puntos de vista, y propusieron diversas soluciones, hasta tal punto que en las discusiones filosóficas, principalmente del siglo XIV, desempeñó este problema un papel de primer plano. Porque, como anota bien el P. Doncoeur, "las soluciones dadas eran reveladoras del fondo de los sistemas y de los espíritus".

Sobre la base de un pasaje de Simplicius, que intenta precisar la mente del Estagirita, formuló la Escuela el problema en esta forma disyuntiva: *¿Intensio secundum formam ipsam, seu secundum essentiam,* o más bien *intensio secundum participationem subiecti?* Es francamente característica de la escolástica pretomística una actitud predominantemente teológica, y todavía poco definida bajo el aspecto filosófico. Con Tomás, Buenaventura y Alberto Magno comienza la época del tratamiento propiamente filosófico-ontológico de la cuestión. La solución no se define plenamente clara, y los pasajes y textos no concuerdan del todo. Godofredo de Fontaines introduce un cambio en el modo de considerar el problema al introducir el concepto de los *gradus virtuales.* Según él, las cualidades tienen como determinación accidental una *intensibilitas secundum gradus virtuales.* En la escuela franciscana aparece una sorprendente conformidad de opiniones, caracterizada por el *augeri per additionem,* y la acentuación del problema del *unum fieri,* implicado en esta sentencia; así, entre otros, Ricardo de Mediavilla, Pedro J. Olivi, Francisco de Mayronis y, sobre todo, Duns Scoto.

La solución escotística al modo cómo se realiza la *intensio y remissio formarum,* dió lugar a largas y sutiles discusiones acerca de si la forma precedente, o el grado precedente, es destruído o no; de suerte que sea, o no, producida una forma enteramente nueva más intensa o más débil. Por fin, la orientación gnoseológica completamente

nueva del siglo XIV, designada como el tránsito de la *cognitio propter quid*, a la *cognitio quia*, juntamente con otras tendencias del pensamiento filosófico, han dirigido en este problema el interés por otros caminos y lo han alejado de las cuestiones que se plantearon al comienzo. Han dejado, pues, intacta la interpretación ontológica de la *intensio* y *remissio*, que ha ido perdiendo actualidad, especialmente bajo la influencia del atomismo del 600, que conduce a la mecanización de todo lo cualitativo.

La teoría del ímpetu.—El problema que se pretende resolver es el del llamado por los autores movimiento *violento*, o más exactamente, de un caso especial del mismo: el movimiento de un cuerpo lanzado en el seno de un medio. Para Aristóteles, el motor está en contacto permanente con el móvil y produce sin cesar el movimiento; al medio le es comunicado por el agente que lanza el cuerpo, no sólo un movimiento, sino también una fuerza motriz. Por las grandes dificultades y aun contradicciones con la experiencia que ofrece la explicación aristotélica, Philoponus contrapuso su tesis de que "la fuerza motriz ha de ser comunicada no al medio, sino al cuerpo lanzado". Ésta es la llamada *teoría del ímpetu*. Maier sostiene que probablemente la hipótesis de Philoponus no ha ejercido acción sobre la Escuela; antes puede admitirse que en la teoría del ímpetu de los escolásticos se trata de una corrección espontánea realizada en la doctrina aristotélica.

Recorramos algunos nombres entre los principales filósofos de la naturaleza del Medioevo. Por lo que a Santo Tomás se refiere, hay diversidad de pareceres entre los críticos. Mientras que en algunos pasajes no hay duda de que se expresa la hipótesis del ímpetu, en otros se adhiere abiertamente a la doctrina peripatética. Olivi, lo mismo que Alberto Magno, no puede ser contado entre los defensores de la teoría: pues, partidario del concepto metafísico del movimiento, dota al móvil de una *inclinatio ad terminum motus*, que no se ha de confundir con la *vis impressa* de Philoponus. Ockam rechaza la teoría aristotélica, al declarar que entre el *movens* y el *motum* no se requiere contacto alguno; tampoco admite la *virtus impressa* en el móvil, pues el movimiento no necesita causa alguna, porque no es ningún efecto nuevo, es una mera *vox*, un término. F. de Marchia es el primero a quien en sentido estricto podemos llamar representante de la teoría. Pues al tratar de la causalidad instrumental de los Sacramentos, discute largamente el problema y propugna la existencia de una *virtus impressa formaliter* en el móvil producida por la causa principal. El ímpetu sería, pues, una *forma per aliquod tempus permanens, secundum proportionem virtutis a qua derelicta est*.

El triunfo y la aceptación universal de la teoría por los escolásticos débese a la influencia de la obra de Buridán, para quien el ímpetu es probablemente una cualidad, cuya intensidad depende de la velocidad del movimiento por cuyo medio el motor lo produce y que sólo puede ser destruída por un agente contrario—como son las resistencias externas y las tendencias internas en el móvil—. Así cree que puede también explicar la aceleración de caída de los graves y el movimiento de las esferas celestes.

Menos importancia hay que atribuir a otros nombres del siglo XIV, vgr., a Oresme, para quien así el movimiento natural como el violento ha de ser concebido como acelerado. Ni a Alberto de Sajonia, cuya teoría es una mezcla en modo alguno afortunada de las ideas de Buridán y de Oresme. Ni a Marsilio de Inghen, el primero que ha tratado de propósito la cuestión de la esencia de ese ímpetu y ha afirmado que es una cualidad de primera categoría—*habitus*—y permanente (aunque *non diu manet*).

A la labor de exposición histórica, ordenada y erudita, basada en las mejores fuentes y con frecuencia en manuscritos descubiertos por ella misma, superpone la docta escritora el trabajo de crítica serena y sutil, que a veces cristaliza en afirmaciones y juicios del todo nuevos sobre las personas y las doctrinas. Así, apartándose de opiniones comúnmente admitidas entre los historiadores de la Escolástica posterior, no duda en corregir asertos prematuramente formulados por autores de tanta solvencia científica como Duhem y Michalski. Por ejemplo, no puede verse en la doctrina de Oresme, acerca de las *configurationes intensionum*, una anticipación de la geometría analítica de Descartes (82, 89); ni tampoco puede sostenerse que la consideración exacta de la naturaleza de los tiempos modernos se haya desarrollado rectamente a partir de las ideas escolásticas acerca del ímpetu, de suerte que hayamos de ver en ellas precursoras directas de los pensamientos de Galilei, Descartes y Newton (113); ni es posible sostener que Ockam haya formulado la ley de la conservación del movi-

miento de la Mecánica clásica (159), o que Buridán, al hacer del ímpetu una *res naturae permanentis*, haya descubierto el moderno principio de inercia (223). En cambio, robustece, al tratar de las corrientes escolásticas del siglo XIV, el hecho, muchas veces puesto de relieve, de que el empirismo moderno retrocede en sus orígenes hasta Ockam (78); establece que los esfuerzos de la Escuela relativos a la interpretación de las magnitudes intensivas ejercieron una acción bienhechora aun en el empirismo de Hume y en el criticismo subjetivista de Kant (88); partiendo, en fin, de la diferencia esencial y definitiva en la concepción del movimiento que caracteriza la física clásica, con respecto a la propia de la filosofía aristotélico-escolástica, concluye que al ímpetu de ésta nada corresponde en la mecánica galilei-newtoniana (123).

Ciérrase el volumen con un capítulo de no menor interés para el historiador de la ciencia que para el de la filosofía escolástica: "El papel de la teoría del ímpetu en el origen de la moderna mecánica y filosofía de la Naturaleza". La trayectoria de la aceptación y difusión de la hipótesis, según la concepción de Buridán y Alberto de Sajonia, fué subiendo a lo largo de los siglos XV y XVI, hasta el punto de ser mirada por la filosofía oficial de la Escuela como la doctrina genuina y "aristotélica". A este triunfo contribuyeron en un modo notable los trabajos de insignes escolásticos, entre los que hay que señalar el tomista Domingo Soto, y a los jesuítas españoles y portugueses—Conimbricenses, Suárez, Rubio—. Fuera de la Escuela tuvo también la teoría del ímpetu egregios propugnadores, como los italianos Telesio, Giordano Bruno, Benedetti y el mismo Galilei. La contraposición, empero, entre dicha teoría y el principio de inercia aparecen tan clara y evidente, ya en los escritos de los dos últimos, que en modo alguno puede la doctrina escolástica ser presentada como una anticipación propiamente dicha de la mecánica moderna. "Sin embargo, y en todo caso, la teoría del ímpetu, aun cuando se ha perdido por senderos equivocados, ha preparado ciertamente el terreno, del que gradualmente ha germinado y crecido la Mecánica clásica del siglo XVII" (314).

R. Puigrefagut, S. I.

Brugarola Martín, S. J.: *La ordenación social de las empresas*. Bibliográfica Española. Madrid; pp. 255.

Precioso libro el del P. Brugarola, en el que trata cuestiones que apasionan hoy los ánimos de los sociólogos, obreros y empresarios. La mayor alabanza del autor es que los trata con competencia y serenidad.

La retribución del trabajo, la responsabilidad obrera en las empresas, el accionariado y las cooperativas de producción, las empresas socializadas y los factores del rendimiento, son puntos, entre otros, que se examinan a fondo con lenguaje claro y transparente y con ideas precisas.

Al tratar de la evolución de la empresa comienza por reconocer con sinceridad que "el sistema de remuneración, hoy tan arraigado y universalizado, no responde ya a las aspiraciones actuales de la vida social". El comentario de esta afirmación, a la luz de las doctrinas pontificias, es diáfano y nos muestra a la Iglesia al frente de la justa evolución de la sociedad.

En el asunto de la participación de los beneficios de la empresa desarrolla el punto de vista pontificio—expresión ponderada del derecho natural—con la exposición del justo medio, sin derivar las afirmaciones de Pío XII hacia uno u otro extremo, sino centrándolas en el punto exacto de su armonización.

Sería largo insinuar el acierto de los otros temas. El P. Brugarola va directo a

contiene en este libro. Es, sin duda, uno de los mejores y más luminosos estudios que sobre el tema se han escrito; al menos en nuestra lengua, sobre este tema concreto, la ontología de la existencia histórica, no creemos que se haya realizado hasta ahora una construcción tan coherente, tan nítida y clara como la presente.

R. CEÑAL.

SCIACCA, MICHELE F.: *L'existence de Dieu.* Aubier, París, 1951; 11 × 18 cms., pp. 219.

Sciacca se ocupa infatigablemente en sus numerosas publicaciones en los problemas que más interesan al filósofo y a todo hombre, que son el tema sobre la significación de nuestra existencia y el tema de Dios. Sciacca viene del idealismo, pero ese idealismo se ha transformado en un espiritualismo vigoroso, ardiente, proselitista, ígneo y equipado con las armas augustinianas, y con teorías blodelianas y rosminianas. Buen ejemplo de lo que vamos diciendo es el libro que presentamos a nuestros lectores. El libro *L'existence de Dieu* está formado por varios artículos aparecidos en la revista *Giornale de Metafisica,* que el fundó y dirige; la traducción del italiano al francés la hace R. Jolivet, amigo suyo personal e íntimo, pero adversario en filosofía, y lo presenta en un bien pensado prólogo otro amigo del autor, Luis Lavelle, excelente católico de tendencias existencialistas, y que acaba de fallecer.

Su propósito se declara suficientemente en el título: es mostrarnos las vías por las cuales la inteligencia llega a Dios. A Dios no lo conocemos inmediatamente, y por eso es necesario demostrar su existencia racional y lógicamente (63, 64, 67, 68).

Para que la demostración haga mella en el entendimiento y éste se deje penetrar por su luz se necesitan ciertas disposiciones psicológicas y morales: es necesario ver la importancia del problema, no pretender eliminar todo misterio en el conocimiento de Dios, estar dispuesto a conformar su vida con la verdad conocida, no estar enredado en pasiones que perturban y obscurecen la razón y que la indisponen para ocuparse con atención en cosas tan espirituales y para recibir la luz (69-71). Para llegar a comprender la demostración de la existencia de Dios es necesario además que converjan al mismo fin todas las fuerzas del hombre: el interés, el afecto, las aspiraciones, la voluntad, la honestidad de vida y, ante todo, la inteligencia y la razón: quien ha de ver los principios, los hechos y las ilaciones, es la inteligencia y la razón; pero quien ha de quitar los impedimentos para ver la luz y preparar el ánimo para que la inteligencia y la razón vean, es la voluntad, el afecto, la ascesis, el hombre todo (202-215).

Esto supuesto, el argumento único que propone para probar la existencia de Dios es el argumento tomado de la verdad y de los principios de eterna verdad que hay en nosotros.

Se ha de partir de un hecho concreto, a saber, el hecho de que el hombre es un ser contingente, que comienza, acaba, está lleno de muchas necesidades y miserias y dependencias; este ser es un espíritu en carne, que por el solo hecho de pensar tiene en sí mismo principios y verdades inmutables, eternas y necesarias (71-88). Con estos precedentes tenemos lo suficiente para concluir la existencia de Dios. Concluímos la existencia de un ser necesario e incausado que sea el origen del entendimiento en cuanto contingente. Concluímos la existencia de un espíritu que sea la verdad misma subsistente. Porque la verdad que está en nuestra mente es eterna, necesaria, inmutable, universal; mas como la verdad no puede estar sino en una inteligencia, se sigue que hay también una inteligencia eterna, inmutable, necesaria y universal como la misma verdad, es decir, que esa mente es la misma verdad, ya que tiene sus mismos atributos.

Se concluye además que esa verdad subsistente es el origen de la verdad que está en mi mente, porque tal verdad no procede del hombre; el hombre es temporal, contingente, mudable, particular, y además esa verdad domina a la inteligencia humana y la fuerza a juzgar todas las cosas según esas normas. Tampoco esas verdades proceden de las cosas, ni se abstraen de ellas: las cosas son particulares, contingentes, mudables, temporales, y además todas las cosas de la experiencia se pliegan a dichos principios sin que jamás se puedan rebelar contra ellos. Por consiguiente, esa verdad que está en nosotros, está en nosotros por participación y comunicación análoga de lo que la misma Verdad es en sí. Se sigue además que esa verdad es espíritu, y es persona, y es cosa distinta del mundo, y tiene providencia de todos aquellos a quienes comunica la verdad, y ése es Dios (92-96).

Otro argumento parecido saca de la consideración de los principios morales, que son otras tantas verdades eternas, inmutables, necesarias, universales; éstas no pueden provenir de nosotros ni de las cosas, y así han de provenir del valor eterno e inmutable, que es el origen de todos los valores y es la santidad subsistente.

El tercer argumento lo deduce del apetito innato de la felicidad, la cual exige un bien infinito, y tal apetito no puede ser de suyo vano y carente de objeto (165-174).

Tras esto critica los argumentos de otros. El argumento de San Anselmo es válido tal como él lo concibe. Si concebimos a Dios como lo máximo excogitable, se sigue que necesariamente existe; esta ilación es buena y recta. La dificultad está en justificar cómo nosotros tenemos la idea del máximo excogitable. Mas en la teoría de Sciacca esa dificultad desaparece. Todo ser pensante, por el mero hecho de pensar, tiene en sí verdades inmutables, y esas verdades inmutables suponen la idea de la Verdad subsistente; y esta verdad subsistente es realísima y es el máximo excogitable. Justificada así la idea del máximo excogitable, es patente su existencia (174-177).

Critica también el argumento cosmológico, tomado del principio de causalidad y del ser físico en cuanto contingente y causado. Dice que el principio de causalidad sólo sirve para regular y ordenar los fenómenos y que no sirve para concluir algo que no sea fenómeno, en lo cual da la razón a Kant, entendiendo por fenómeno, sin embargo, los hechos reales y no aparentes como Kant. Y aún concediendo que el principio de causalidad sirva para concluir algo que sea ser sólido y no meramente los hechos, sin embargo se concluiría a lo más la existencia de una causa incausada, de un ser supremo, de un acto puro, de una substancia increada, única; pero no concluiría la existencia de algo personal, de algo que sea espíritu, de algo que sea providente y comunicativo de sí al hombre, y ése no es Dios.

Sin embargo, este mismo argumento tomado del principio de causalidad y del hecho de la contingencia, prueba bien la existencia de Dios si se apoya en el argumento de la verdad: el principio de causalidad es una de tantas verdades que están en mi mente, la cual es eterna, inmutable, necesaria; y de este hecho se concluye la existencia del Dios trascendente que buscamos (186-188).

No hay por qué detenernos a hacer la crítica de este sistema, porque ya la hemos hecho más despacio en nuestra *Theologia Naturalis* (BAC, 1950, pp. 229, 248 y 256) Sentimos no coincidir con nuestro amigo Sciacca. Solamente querría yo aquí inducirle a hacer un análisis más detenido de lo que él entiende por esas verdades inmutables que están en nuestra mente. El dice que no son producidas por la mente, sino objetos de la mente; tampoco han sido producidas por las cosas de la experiencia, ni formadas por los conceptos que se abstraen de las cosas de la experiencia, sino anteriores e independientes de ellas. Por otra parte, tampoco son el mismo Dios, sino algo producido por Dios. Mas ¿qué son en sí? ¿Son, a manera de verdades subsistentes, puros espíritus y, por tanto, seres pensantes? ¿Cómo han sido creadas por Dios? ¿Por eficiencia? Mas entonces no son cosas necesarias y universales. ¿Por emanación inmanente? Entonces son la misma substancia divina, y al ver esas ideas, vemos a Dios. ¿Por sólo el pensamiento divino? Mas entonces no son objeto del pensar divino, sino hechura del pensar divino, y así no tienen realidad objetiva, sino meramente subjetiva, que pudieran haber sido de otra manera. Y ¿cómo son participadas por nosotros? ¿Vienen de alguna región en donde residen?

Otra de las cosas en que Sciacca nos parece algo inconsecuente es en conceder que del mundo físico, en cuanto contingente, se concluye la existencia de un ser necesario, incausado y causa del mundo, acto puro y substancia increada única, y negar

que con esto se haya concluído la existencia del ser trascendente, que es al mismo tiempo espíritu, inteligente, persona, providente y comunicador de sus bienes a las criaturas: la respuesta a Sciacca en este punto la hemos dado en *Philosophiae Scholasticae Summa,* t. III, p. 65 ss. (BAC. 1952).

Con todo, no podemos de felicitarnos por los grandes aciertos que tiene Sciacca al afirmar que para comprender los argumentos que prueban la existencia de Dios se necesitan disposiciones psicológicas y morales; éstas no son los medios que concluyen la existencia de Dios, pero quitan los impedimentos para entender la ilación, y preparan los caminos para hacer dócil al entendimiento.

J. Hellín.

La Vaissière-Palmés: *Psicología experimental.* 3.ª edic. de la vers. españ., aumentada por el autor (J. de la Vaissière, S. J.) y por el traductor (F. M. Palmés, S. J.). 1 vol., XXIII-725 pp., 15 × 20 cms. E. Subirana. Barcelona, 1952.

Justamente van unidos los nombres de La Vaissière-Palmés en el encabezamiento de la tercera edición española de esta obra, pues si bien sigue siendo de La Vaissière su núcleo esencial, ha sido éste tan aumentado y reorganizado en su contenido y forma por Palmés, que no se trata de una mera traducción, sino de una ampliación y configuración por éste del original de aquél.

Consistía el tratado primitivo (1.ª edic. franc.) en una exposición sintética y didáctica de lo comprobado por la Psicología experimental más directamente relacionado con la Psicología especulativa. A ello añadió Palmés, ya en la primera edición española (1917), ilustraciones literarias y gráficas propias, e importantes apéndices de la edición italiana. En la segunda edición española (1924) acrecentó aún más Palmés su intervención cuantitativa y cualatativa redactando capítulos nuevos en fondo y forma o en la forma sola (v. gr., el sustitutivo de los apéndices), completando, aclarando y coordinando ideas y datos, con lo que las páginas de la primera edición española, 551, ascendieron a 627 en la segunda.

Pues bien, la paginación de esta tercera edición alcanza el número 725, debido a que el P. Palmés ha sobreañadido a la segunda, además de nuevas observaciones personales, una segunda parte, traducida por él y original de La Vaissière, la que éste agregó a la última edición de su obra con el título "Teorías experimentales"; parte segunda, que vino a completar, muy oportunamente, la primera: "Hechos experimentales".

El cuerpo del libro va coronado por: 1) Una sección bibliográfica selecta y abundante, agrupada conforme a los asuntos capitales desarrollados en aquél; 2) Un índice alfabético de materias, y 3) Otro de autores citados en el texto.

Este esmero inteligente y constante con que, edición tras edición, tanto el autor francés como el traductor-retocador español, ambos psicólogos consumados, han ido mejorando una obra originariamente ya excelente, ha te-

nido su resultado natural: un tratado de Psicología experimental cabal para el fin pretendido de informar a toda persona culta, y particularmente a los estudiantes y profesores de Psicología, sobre lo más importante conocido hoy de la ciencia psicológica experimental, y facilitarles con esa información ideológica y su correspondiente documentación bibliográfica una base firme y amplia para ulteriores estudios personales.

V. ANDÉREZ.

DUBARLE, D., O. P.: *Optimisme devant ce monde.* 1 vol., 8.°, 165 pp. Les éditions de la Revue des Jeunes. 31, Boulevard de la Tour-Maubourg. París, 1949.

Este librito refleja y pretende orientar un sentimiento intelectual, más o menos conscientemente experimentado por los católicos, sobre todo en Francia, ante la dirección evolutiva de la cultura en el mundo moderno. ¿Se ha de considerar la evolución cultural de hoy como radical y esencialmente *deífuga*? ¿O más bien como una fase evolutiva intrínsecamente *deípeta*?

Según se la considere bajo el primero o bajo el segundo punto de vista, tendremos dos actitudes teóricoprácticas respecto a dicha cultura: pesimismo-alejamiento, optimismo-acercamiento.

El autor adopta un término medio. Fundamentalmente buena y conforme al plan e impulso de progreso aplicado por el creador a la naturaleza humana, esa civilización está hoy viciada por su arreligiosidad, por lo que nuestra actitud ha de ser la de estimar todo lo bueno material e inmaterial del progreso moderno e intentar cristianizarlo con esperanza cierta de éxito, fundada en "el inagotable dinamismo de la Redención".

V. ANDÉREZ.

S. ANSELMI, *Monologion et Proslogion; accedunt Gaunilonis Pro Insipiente et Anselmi Responsio.* Recens. Franciscus Salesius Schmitt, O. S. B., mon. Grissoviensis. Collana di Testi Filosofi. CEDAM, Padova, 1951; VIII, 114 pp., 24 × 17 cms.

La nueva serie de publicaciones "Collana di Testi Filosofici", dirigida por el profesor de Padua C. Ottaviano, presenta su primera obra, preparada por el P. Schmitt, O. S. B., según el texto ya publicado en su edición *Operum omnium S. Anselmi,* vol. I (Seccovii, 1938; Edinburgi, 1946), que fué el ultimamente revisado por el Santo Doctor. Prescinde de otras revisiones anteriores que apenas afectan a la doctrina misma, aunque también las ha tenido en cuenta. La última revisión, gracias a la diligencia de su mismo autor, ha sido tan cuidada en su redacción manuscrita que apenas hay lectura dudosa en ella. Por ello le ha parecido superfluo al editor dar cuenta de las varias lecturas. Resulta una edición sumamente fácil de manejar, de tipo de letra claro y falta de erratas.

L. C.

Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus. Traducción por los profesores A. Moralejo, C. Torres y J. Feo. Dirigida, prologada y anotada por el primero. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto "Padre Sarmiento", de Estudios Gallegos. Santiago de Compostela. 1951; 646 págs., 17 × 25 cms.

El *Códice Calixtino* contiene una compilación de elementos legendarios, históricos y diversos documentos relacionados con el Apóstol Santiago: sermones y homilías en honor del Apóstol, relatos de su martirio y oficios litúrgicos, relación de milagros, traslación de su cuerpo desde Jerusalén a Galicia, crónica del arzobispo Turpín, que narra la entrada de Carlomagno en España con las hazañas legendarias de Roncesvalles y muerte de Roldán; más una serie de datos que venían a ser como una guía para los peregrinos europeos que se dirigían a Compostela.

Esta comparación que data del siglo XII se presenta en muchos códices europeos bajo la autoridad de Calixto II. En el Archivo de Compostela hay un precioso códice (al que falta el libro IV referente a Carlomagno, encuadernado aparte). El distinguido hispanista norteamericano W. Muir Whitehill hizo publicar en 1944 por el Seminario de Estudios Gallegos (Santiago de Compostela) el texto latino (insertando este libro IV en el lugar que le correspondía).

Ahora los autores han traducido esta edición latina y la han enriquecido con notas aclaratorias y un apéndice de "Textos varios" que contiene varios documentos santiagueños.

Esta obra constituye una interesante aportación a estos estudios, que hemos de agradecer a sus distinguidos autores, colaboradores y editores.

J. Roig Gironella.

Fontan, Pierre: *Adhesion et Depassement.* E. Nauwelaerts, Louvain, 1952; 19 × 12; X-122 pp.

Libro es éste pequeño de mole, pero denso de contenido. Nacido en la reflexión personal del autor, no puede ser comprendido sino por la reflexión personal de cada lector, guiado por los pasos silenciosos de un verdadero metafísico.

Su contenido se condensa en estas palabras: una doble ascensión a Dios tomando como punto de partida la experiencia de mi ser finito y la experiencia del mal como privación en el ser. Ambos, el ser finito y el mal, no pueden subsistir ni admiten explicación satisfactoria sino por el Ser infinito y por el Ser que es manantial de todo ser.

Aimé Forest, antiguo profesor del Abate Fontan, proclama la habitual consonancia de ambos en sus ideas en un prólogo, en el que brevemente expone lo que debe ser la investigación metafísica y cuáles son los vastos planes del autor empezados a realizar en la presente obra.

Recogimiento, intimidad, reflexión sobre la propia actividad del espíritu es el principio de toda metafísica; su término, la solidaridad de la experiencia espiritual y la ontología. La objetividad no es una amenaza de la que el espíritu tiene que defenderse: es un verdadero valor, y el pensamiento, por medio de esta experiencia espiritual, recibe una orientación hacia las verdades y valores universales; en último término, hacia el Ser y la regla de toda rectitud.

Fácilmente se echa de ver que la filosofía así entendida adquiere un sentido religioso; sus análisis se acercan frecuentemente a los que realizan los maestros de la espiritualidad, y éstos, por su lado, son ventajosos para la

metafísica y la misma religión. Por otra parte, estudios así llevados mostrarían la rectitud, fuerza y pureza de la vida religiosa, y la harían sentir aun a los incrédulos.

No es preciso insistir en lo delicado, difícil y expuesto a errores de estas reflexiones sobre la propia actividad espiritual, de matices tan personales y sutiles que no responden muchas veces al significado corriente de las palabras, y por lo mismo hacen que sus autores se crean incapaces de manifestar en su plenitud todos los frutos de sus meditaciones filosóficas. Esto mismo indica también hasta dónde puede llegar la dirección de un guía en estos análisis y experiencias personales, cuyos caracteres deben ser la mayor atención y sinceridad posibles.

A. Fabrat.

F. J. J. Buytendijk, *"Phénoménologie de la Recontre"* (texte français de J. Knapp); Desclée de Brouwer & Cie. París, 1952. 59 págs. 12 × 18,50 centímetros.

El profesor de Utrecht ofrece un compendio de su posición científica y de su experiencia fenomenológica ya expuesto más extensamente en sus obras anteriores ("Algemeine theorie van de menselijke Houding en Beweging" (Utrecht, 1949), "De Vrouw" (1951) y varios artículos y conferencias publicados en el "Tijschrift voor Philosophie"). Despliega, como siempre, su penetración analítica para desentrañar toda una gama de matices psicológicos conforme a la problemática suscitada por el existencialismo psicológico y la Psicología de la "Comprensión" al modo de Gruhle. El autor se mantiene en un diálogo constante con los últimos representantes y orientaciones de las especulaciones psicológicas no escolásticas.

El empleo libre de la terminología existencialista con cierto impresionismo intelectual dificulta no poco la nitidez del pensamiento y el rigor podría compensarse por la sugestividad de ciertas intuiciones felices acerca de determinados aspectos de la vida.

El problema de la relación del hombre y del rito le conduce a un examen detenido del "fenómeno" del "encuentro", acontecimiento humano cultural en el que se manifiesta la ambigüedad de la existencia en el seno de la comunidad humana y que no es coherencia de dos seres que se mueven juntos, sino un desdoblamiento, un "estar opuestos" y a la vez un "estar juntos", un actuar y a la vez hacerse don para recibir pasivamente: he aquí la estructura ambigua del encuentro auténtico en el que se produce indispensablemente una "comprensión" cuya expresión es la sonrisa.

La imitación, por otra parte, es la que determina en la comunidad humana desde el punto de vista formal todos los encuentros: ritual de saludos, expresiones, etc., que va inspirando las diversas fases del encuentro, reciprocidad en el esquema corporal por el hilo conductor de la mirada.

Son estados propios de los encuentros la inseguridad en la familiaridad, la alienación en la presencia, la oscuridad en la revelación, el vacío en la plenitud. Cada relación social constituye una modalidad de "Encuentro". La vida humana está enteramente prendida en una red de "encuentro". La libertad de la pro-

yección de la persona de cada uno está siempre limitada por la aceptación de la obligación impuesta por la presencia del otro. Pero queda siempre una indeterminación de principio y de aquí la perplejidad de ambivalencia característica de todo "encuentro", que puede ser auténtico e inauténtico.

Estudia la génesis del "encuentro" desde la infancia (el juego y la madre) y la adolescencia, que ya experimenta desde su propio mundo subjetivo el secreto de la ausencia en la presencia, para acabar detallando por lo menos el "encuentro" amoroso y el religioso, con su característica de la simetría litúrgica (frontalidad) a diferencia de la asimetría (reserva ambigua) de los demás encuentros, por el que se trasciende a través del rito lo que hay de intramundano en la existencia.

L. C.

Pacios López, P. Antonio, M. S. C.: *El amor;* 15,50 × 10 cms., pp. 685. José Janés, editor. Barcelona, 1952.

Pacios estudia afectuosamente el amor que Dios nos tiene ponderando sus más diversos matices y más encontradas manifestaciones. Completa la obra un apéndice sobre la conciliación del concurso y libertad, y nos da una solución que él cree ser nueva y más apta que la bañeziana o molinista. Esta solución data de cuando era estudiante y tenía veinte años de edad; después no ha tenido tiempo para madurarla y ponderar sus dificultades, y por eso la da tal como entonces la concibió.

El problema que se agita es el siguiente. Por una parte, Dios sólo es el que hace todo el acto libre y toda su realidad; porque el acto es el movimiento con que la voluntad pasa del no querer al querer, y todo lo que se mueve es movido por otro *exclusivamente*: nadie da lo que no tiene, y la creatura, antes de hacer el acto, no lo contiene. Por otra parte, la voluntad es libre y, por tanto, no es determinada por nadie, ni siquiera por Dios, sino por sí sola; de lo contrario perecería la libertad; Dios sólo es el que mueve la voluntad y, por otra parte, sola la voluntad es la que se determina: ¿cómo solucionar esta antinomia?

La solución existe, y ésta se funda en la teoría de las relaciones trinitarias. Las relaciones divinas son reales y son relaciones. El ser reales lo toman de la esencia divina; mas el ser relaciones de suyo no es entidad alguna. Esta es la razón por qué la suma de las tres personas divinas no es más que una sola, y por qué una persona no tiene realidad alguna que no tenga la otra: la única diferencia entre ellas consiste en las relaciones, más no en entidades. Asimismo la libertad divina en acto no consiste sino en relaciones reales de Dios a la creatura, las cuales pudo libremente tomar o no tomar o tomar otras, y esto sin mudanza alguna; las relaciones no son realidades y, por tanto, aunque sean diversas, no introducen mudanza alguna real en Dios.

Presupuesta esta doctrina, la solución buscada está dada. Dios sólo hace el acto libre en cuanto a toda su realidad, conforme al axioma de que todo lo que se mueve es movido por otro. Mas, por otra parte, la voluntad se determina a sí misma y no es determinada por Dios. La determinación del acto a una finalidad honesta o inhonesta es una relación; mas la relación no es realidad alguna y no hay dificultad alguna en que lo que no es realidad provenga de sola la creatura. El acto proviene todo de Dios sólo en cuanto a su realidad, y de la creatura sola en cuanto a la relación o moralidad.

Mas ¿cómo coinciden Dios y la creatura en hacer el acto y en ponerle la relación, de tal manera que ni Dios determine a la creatura, ni la creatura determine a Dios? La razón es porque Dios, por su decreto eterno, aplicó su omnipotencia a cooperar con la creatura según su índole, y así queda aplicada a manera de causa necesaria a cooperar cuando la creatura opere; por consiguiente, al poner la creatura su relación, por el mismo hecho Dios le da la realidad sin que ninguno determine físicamente al otro.

Se objetará que entonces parece que se pone cierta imprudencia en Dios, ya que

determina cooperar con la creatura sin saber de antemano qué resultará de su concurso tan generalmente ofrecido. No hay tal imprudencia. Dios, por la ciencia media, conoce todo lo que harían libremente las creaturas en cada una de las circunstancias; por consiguiente, al elegir determinado orden de cosas y de circunstancias sabe lo que la creatura hará con su concurso.

De esta manera queda perfectamente explicado el dominio de Dios y la libertad de la creatura.

Tal es en síntesis la doctrina del autor, la cual es muy aceptable en lo substancial de ella, que consiste en que ni Dios determina a la creatura ni la creatura determina a Dios. Pero hay ciertas inconsecuencias que conviene notar.

Primeramente debería negar lógicamente toda causalidad creada y admitir el ocasionalismo. Dice que las causas creadas, antes de obrar, no precontienen la perfección de su efecto; y como es esencial para que haya causa real que ésta contenga la perfección de su efecto, se sigue que ninguna causa creada es verdadera causa; esta consecuencia no se puede evitar.

En vano se dice que, por lo menos, la voluntad influye en cuanto que produce la relación. La relación, en cuanto tal, no es realidad alguna; por consiguiente, no hay acción real para producirla ni causa que la produzca.

En segundo lugar, no parece aceptable el fundamento de la explicación, que consiste en afirmar que las relaciones divinas en cuanto tales no son realidad alguna. En la Trinidad se multiplica algo, y ese algo son únicamente los relaciones, no la esencia; mas, por otra parte, las relaciones en cuanto tales no son realidad alguna; luego las tres personas o relaciones son, no tres realidades, sino tres nombres, tres aspectos de una misma realidad.

Tercero, nos parece inadmisible poner relaciones reales en Dios con respecto a las creaturas, como es la libertad divina, según el autor. Las relaciones reales a otro significan siempre o una dependencia de él, u origen o conveniencia y conmensuración unívoca, cosas que en Dios de ninguna manera se dan con relación a las creaturas.

Cuarto, no se explica suficientemente el conocimiento de los futuros libres. Dice que Dios los conoce en su esencia, en cuanto que su esencia divina es una relación a los actos libres de la creatura que Dios mismo ha de producir. Mas estos actos de la creatura no los puede conocer Dios, sino en cuanto conozca las relaciones determinadas que la creatura pondrá a esos actos; relaciones que no dependen del decreto divino, sino solamente de la determinación de la creatura; y ¿cómo conoce Dios esa relación o determinación, que no depende del decreto divino? Tal vez responde que esas relaciones, que se pondrán por la creatura, las conoce en la coexistencia de tales relaciones con la eternidad de Dios desde toda la eternidad. Mas con esta respuesta, o se quiere afirmar que las cosas futuras existen físicamente desde toda la eternidad con la eternidad de Dios, o solamente se quiere decir que las cosas futuras tienen una verdad determinada desde toda la eternidad en sí mismas. Si se dice que las cosas físicamente duran desde toda la eternidad con la eternidad de Dios, se afirma un imposible: lo que no dura en sí, y mientras no dura ni existe en sí, no puede coexistir con otro. Si solamente quiere significar que las cosas tienen verdad determinada en sí desde toda la eternidad, entonces afirma que Dios conoce las cosas futuras en sí mismas, cosa muy aceptable, pero que dista mucho de conocerlas en su esencia como en relaciones a las cosas.

Ciertamente que si el autor concibiera ahora su teoría, introduciría en ella muchos retoques, y vería cómo necesariamente había de terminar o en el bañezismo puro, rechazado por los PP. Marín Solá y Muñiz, O. P., o en el molinismo puro, del cual ha tomado tantos elementos.

J. Hellín.

yección de la persona de cada uno está siempre limitada por la aceptación de la obligación impuesta por la presencia del otro. Pero queda siempre una indeterminación de principio y de aquí la perplejidad de ambivalencia característica de todo "encuentro", que puede ser auténtico e inauténtico.

Estudia la génesis del "encuentro" desde la infancia (el juego y la madre) y la adolescencia, que ya experimenta desde su propio mundo subjetivo el secreto de la ausencia en la presencia, para acabar detallando por lo menos el "encuentro" amoroso y el religioso, con su característica de la simetría litúrgica (frontalidad) a diferencia de la asimetría (reserva ambigua) de los demás encuentros, por el que se trasciende a través del rito lo que hay de intramundano en la existencia.

L. C.

Pacios López, P. Antonio, M. S. C.: *El amor;* 15,50 × 10 cms., pp. 685. José Janés, editor. Barcelona, 1952.

Pacios estudia afectuosamente el amor que Dios nos tiene ponderando sus más diversos matices y más encontradas manifestaciones. Completa la obra un apéndice sobre la conciliación del concurso y libertad, y nos da una solución que él cree ser nueva y más apta que la bañeziana o molinista. Esta solución data de cuando era estudiante y tenía veinte años de edad; después no ha tenido tiempo para madurarla y ponderar sus dificultades, y por eso la da tal como entonces la concibió.

El problema que se agita es el siguiente. Por una parte, Dios sólo es el que hace todo el acto libre y toda su realidad; porque el acto es el movimiento con que la voluntad pasa del no querer al querer, y todo lo que se mueve es movido por otro *exclusivamente*: nadie da lo que no tiene, y la creatura, antes de hacer el acto, no lo contiene. Por otra parte, la voluntad es libre y, por tanto, no es determinada por nadie, ni siquiera por Dios, sino por sí sola; de lo contrario perecería la libertad; Dios sólo es el que mueve la voluntad y, por otra parte, sola la voluntad es la que se determina: ¿cómo solucionar esta antinomia?

La solución existe, y ésta se funda en la teoría de las relaciones trinitarias. Las relaciones divinas son reales y son relaciones. El ser reales lo toman de la esencia divina; mas el ser relaciones de suyo no es entidad alguna. Esta es la razón por qué la suma de las tres personas divinas no es más que una sola, y por qué una persona no tiene realidad alguna que no tenga la otra: la única diferencia entre ellas consiste en las relaciones, más no en entidades. Asimismo la libertad divina en acto no consiste sino en relaciones reales de Dios a la creatura, las cuales pudo libremente tomar o no tomar o tomar otras, y esto sin mudanza alguna; las relaciones no son realidades y, por tanto, aunque sean diversas, no introducen mudanza alguna real en Dios.

Presupuesta esta doctrina, la solución buscada está dada. Dios sólo hace el acto libre en cuanto a toda su realidad, conforme al axioma de que todo lo que se mueve es movido por otro. Mas, por otra parte, la voluntad se determina a sí misma y no es determinada por Dios. La determinación del acto a una finalidad honesta o inhonesta es una relación; mas la relación no es realidad alguna y no hay dificultad alguna en que lo que no es realidad provenga de sola la creatura. El acto proviene todo de Dios sólo en cuanto a su realidad, y de la creatura sola en cuanto a la relación o moralidad.

Mas ¿cómo coinciden Dios y la creatura en hacer el acto y en ponerle la relación, de tal manera que ni Dios determine a la creatura, ni la creatura determine a Dios? La razón es porque Dios, por su decreto eterno, aplicó su omnipotencia a cooperar con la creatura según su índole, y así queda aplicada a manera de causa necesaria a cooperar cuando la creatura opere; por consiguiente, al poner la creatura su relación, por el mismo hecho Dios le da la realidad sin que ninguno determine físicamente al otro.

Se objetará que entonces parece que se pone cierta imprudencia en Dios, ya que

determina cooperar con la creatura sin saber de antemano qué resultará de su concurso tan generalmente ofrecido. No hay tal imprudencia. Dios, por la ciencia media, conoce todo lo que harían libremente las creaturas en cada una de las circunstancias; por consiguiente, al elegir determinado orden de cosas y de circunstancias sabe lo que la creatura hará con su concurso.

De esta manera queda perfectamente explicado el dominio de Dios y la libertad de la creatura.

Tal es en síntesis la doctrina del autor, la cual es muy aceptable en lo substancial de ella, que consiste en que ni Dios determina a la creatura ni la creatura determina a Dios. Pero hay ciertas inconsecuencias que conviene notar.

Primeramente debería negar lógicamente toda causalidad creada y admitir el ocasionalismo. Dice que las causas creadas, antes de obrar, no precontienen la perfección de su efecto; y como es esencial para que haya causa real que ésta contenga la perfección de su efecto, se sigue que ninguna causa creada es verdadera causa: esta consecuencia no se puede evitar.

En vano se dice que, por lo menos, la voluntad influye en cuanto que produce la relación. La relación, en cuanto tal, no es realidad alguna; por consiguiente, no hay acción real para producirla ni causa que la produzca.

En segundo lugar, no parece aceptable el fundamento de la explicación, que consiste en afirmar que las relaciones divinas en cuanto tales no son realidad alguna. En la Trinidad se multiplica algo, y ese algo son únicamente los relaciones, no la esencia; mas, por otra parte, las relaciones en cuanto tales no son realidad alguna; luego las tres personas o relaciones son, no tres realidades, sino tres nombres, tres aspectos de una misma realidad.

Tercero, nos parece inadmisible poner relaciones reales en Dios con respecto a las creaturas, como es la libertad divina, según el autor. Las relaciones reales a otro significan siempre o una dependencia de él, u origen o conveniencia y conmensuración unívoca, cosas que en Dios de ninguna manera se dan con relación a las creaturas.

Cuarto, no se explica suficientemente el conocimiento de los futuros libres. Dice que Dios los conoce en su esencia, en cuanto que su esencia divina es una relación a los actos libres de la creatura que Dios mismo ha de producir. Mas estos actos de la creatura no los puede conocer Dios, sino en cuanto conozca las relaciones determinadas que la creatura pondrá a esos actos; relaciones que no dependen del decreto divino, sino solamente de la determinación de la creatura; y ¿cómo conoce Dios esa relación o determinación, que no depende del decreto divino? Tal vez responde que esas relaciones, que se pondrán por la creatura, las conoce en la coexistencia de tales relaciones con la eternidad de Dios desde toda la eternidad. Mas con esta respuesta, o se quiere afirmar que las cosas futuras existen físicamente desde toda la eternidad con la eternidad de Dios, o solamente se quiere decir que las cosas futuras tienen una verdad determinada desde toda la eternidad en sí mismas. Si se dice que las cosas físicamente duran desde toda la eternidad con la eternidad de Dios, se afirma un imposible: lo que no dura en sí, y mientras no dura ni existe en sí, no puede coexistir con otro. Si solamente quiere significar que las cosas tienen verdad determinada en sí desde toda la eternidad, entonces afirma que Dios conoce las cosas futuras en sí mismas, cosa muy aceptable, pero que dista mucho de conocerlas en su esencia como en relaciones a las cosas.

Ciertamente que si el autor concibiera ahora su teoría, introduciría en ella muchos retoques, y vería cómo necesariamente había de terminar o en el bañezismo puro, rechazado por los PP. Marín Solá y Muñiz, O. P., o en el molinismo puro, del cual ha tomado tantos elementos.

J. Hellín.

Philosophiae Scholasticae Summa. Ad mentem Constitutionis "Deus scientiarum Dominus". Vol. III, Theodicea et Ethica: auctoribus P. Iosepho Hellín, S. I. in Facultate matritensi professore, et P. Irenaeo González, S. I. in Pontificia Universitate Comillensi professore. B. A. C., Matriti, 1952; 20 × 13,50 cm., 915.

La B. A. C. comienza la publicación de un manual de filosofía escolástica para seminarios y facultades eclesiástica: el tomo III es el primero que aparece, y comprende el tratado de Teodicea por el P. Hellín, y el tratado de Etica por el P. Ireneo González, ambos especialistas en sus materias y bien conocidos por sus obras mayores de las mismas disciplinas. Dos palabras sobre cada uno de los tratados.

El P. Hellín ha logrado en sus 315 páginas de texto reunir muy sustanciosamente su obra mayor "Theologia Naturalis" (B. A. C. 1950). En la bibliografía general y en la que acompaña a cada tesis, da información acabada de la producción antigua y reciente acerca de la materia y de las diversas discusiones recientes. En el problema de Dios atiende con especial esmero a las posiciones ajenas a la escolástica, como son la de Blondel, la de Bergson, la fenomenológica de Max Scheler, la existencialista así atea como la teísta de Marcel y Lavelle, el agustinismo de Sciacca, etc. Todos estos sistemas los expone y los critica serenamente. En la parte positiva del problema de Dios ha tenido especial cuidado en traer argumentos indiscutibles y comunes a todas las escuelas católicas. Precisamente por no edificar sobre terreno movedizo no ha querido defender los argumentos que son impugnados por sabios filósofos católicos y escolásticos; no los omite, sin embargo, del todo; antes pone con todo vigor la forma en que los sostienen sus defensores, así como las respuesta que dan los que los impugnan: esto le ha parecido más elegante y más sólido que el presentar como valederos ciertos argumentos que los mismos católicos ponen en tela de juicio.

Solucionado el problema de Dios, explica de una manera original y competente la esencia metafísica divina, punto capital para constituir la metafísica del ser divino y la derivación *a priori* de sus atributos. Entre los atributos se trata con especial cuidado el de la infinitud divina, el de la ciencia divina, el del concurso simultáneo y la providencia. Es admirable la fuerza de síntesis con que ha sabido el autor reunir en tan breve espacio tanta diversidad de cuestiones y tan profundas soluciones. En todo el tratado campea la seguridad de la doctrina, la solidez de la misma, no queriendo fundamentar las cosas de importancia en doctrinas discutibles, la coherencia sistemática, la precisión en el hablar y la claridad que tan deseable es en las obras de texto.

Sin disminuir en nada los méritos del presente tratado, aconsejaríamos al autor dos cosas, que espero las tendrá en cuenta en la segunda edición: una es que extienda un poco más las explicaciones de las tesis y añada más objeciones: esto dará más materia para los ejercicios escolares y hará al profesor más fácil su explicación, aunque, a la verdad, para este fin puede acudir a la obra mayor del mismo autor. La segunda observación es que copie al pie de las páginas las infinitas referencias de Santo Tomás, que se hallan solamente citadas en la obra actual: de esta manera el alumno saborearía las autorizadas expresiones del Santo Doctor.

Y pasando ya al segundo tratado, el P. González Moral nos ofrece en la *Ética* un texto claro, ordenado, completo y moderno de esta asignatura. La bibliografía que precede a cada tesis, y la que se va intercalando en cada uno de los puntos particulares, es completa, incluyendo no solo los autores clásicos sino también los más recientes, especialmente latinos, franceses, italianos, y, como es natural, españoles.

La obra sigue el orden que ordinariamente suele tenerse. Se halla dividida en dos partes: *Ética general* y *Ética especial*. En la *Ética general*, después de una breve introdución, se trata en siete capítulos de los problemas del fin último del hombre y de la bienaventuranza, de los actos humanos considerados físicamente, y moralmente, de las virtudes y vicios, de la ley, de la conciencia y del derecho en general; cuestiones todas expuestas con la suficiente amplitud, con extraordinaria claridad, con precisión y seguridad de juicio, dando cuenta suficientemente detallada de las sentencias diversas que hay en cada cuestión.

La parte *especial* se halla subdividida en tres secciones: individual, económico-social y social. La sección *económico-social* tiene más amplitud, tratándose con espíritu moderno y con la extensión con que puede hacerse en un libro de texto los más diversos problemas que ofrece esta materia de actualidad acuciante: solución liberal al problema, solución socialista y comunista, incluyendo las diversas ramificaciones, solución católica en la que, basado en las doctrinas emanadas de la cátedra de San Pedro, va dando respuesta a las cuestiones sobre el derecho de propiedad, extensión, límites, régimen capitalístico en sí mismo y tal cómo de hecho está establecido, salario, justo precio, interés, solución de la cuestión social, herencia, cuestiones todas tratadas con prudencia y valentía a la vez, sin estridencias demagógicas ni conservadurismos liberaloides.

En la sección *social* en tres capítulos se exponen las cuestiones referentes a la sociedad doméstica, a la civil y a la internacional. En las cuestiones referentes al origen de la sociedad civil y de la autoridad, lo mismo que el sujeto primigenio natural de ella se siguen las profundas doctrinas de Suárez. Con particular detenimiento se exponen las tesis capitales del fin de la sociedad civil y la de la educación, en la que se defiende la doctrina sacada de las enseñanzas pontificias de que los derechos del Estado en esta materia son meramente supletorias.

Gran abundancia de dificultades y la breve solución de ellas ayudan a entender mejor las tesis y proporcionan a los alumnos material para los ejercicios escolares de círculos y repeticiones.

Nos atrevemos a aconsejar al P. Ireneo que en otras ediciones abrevie un poco la materia. Es un tratado demasiado largo para ser libro de texto. Es verdad que lo que no se vea en las clases lo podrán ver los alumnos en privado y en los demás años de carrera eclesiástica; mas para este fin ya les bastaría el tratado mayor de Etica del mismo P. Ireneo González.

La presentación externa de ambos tratados causa una muy grata impresión a pesar de lo pequeño de la letra y de la escasez de márgenes. Distintos tipos de letra indican cuáles son las materias más importantes y de cuáles se puede más fácilmente prescindir cuando apremie el tiempo. Copiosos índices: analítico, de tesis y de siglas y abreviaciones al principio, y de autores y alfabético de materias al fin, avaloran notablemente la obra.

Creemos que el texto en sus dos tratados ha de ser extraordinariamente útil a los discípulos y que ayudará a los profesores no poco, máxime por la bibliografía que se aduce, y por la claridad, orden, precisión y seguridad de las doctrinas que se exponen y defienden.

J. JIMÉNEZ.

REVISTAS

HISTORIA DE LA FILOSOFIA ANTIGUA Y MEDIEVAL

GUSDORF, GEORGES: *Mythe et Philosophie*. RevMetMor, 56 (1951), núm. 2, 171-188.

Para el estudio del mito se ha de tener en cuenta no sólo la historia de la Filosofía, sino la Etnología y la Historia de la Religión. En este inmenso campo se asiste a una importante revisión de conceptos. No es extraño, pues, que los caracteres del mito puestos de relieve por el Vocabulaire de Lalande, con quien coincide Bréhier, no se impongan ya en el día de hoy.

[Para el articulista] el mito es ante todo una forma del ser en el mundo: una aprehensión del universo inmanente a la conducta personal en su conjunto; condición de toda experiencia y no objeto de experiencia. En el mito hay que distinguir entre el sentido del mito y la imagen que acompaña; la imagen puede ser falsa e irrazonable, el sentido será siempre verdadero, como indicación de tal o cual espontaneidad del ser en el mundo.

Por otro lado, podemos decir que el mito realiza una filosofía primera: su función es esencialmente metafísica. En este sentido, hay una continuidad esencial entre el mito y la filosofía. De hecho, los tres objetos de la metafísica tradicional, el Yo, el Mundo y Dios, no son puros conceptos, nacidos de la iniciativa de la reflexión, sino que el pensamiento los recibe ya elaborados por la experiencia mística. Ni es difícil mostrar que las grandes filosofías apoyan sus más íntimas raíces en la conciencia mítica,

El dualismo, pues, de la razón y de la filosofía—tal como la definía Bréhier—se debe resolver hoy en una perspectiva de unidad. La función del mito se comprende mejor si se descubre en él una filosofía antes de la filosofía; y la filosofía gana en consistencia y en vida concreta si se ve en ella otra "cifra" de las exigencias fundamentales de la conciencia mítica. *J. Sauret.*

HERAS, H., S. J.: *La Naturaleza del Budismo*. RevFil, 10 (1951), 119-164.

El autor traza una semblanza de lo que fué el verdadero budismo frente al que en Occidente se tiene por tal y las varias corrupciones de Oriente. Para ello describe las circunstancias históricas que enmarcan la personalidad del fundador, Siddharta Gautama; el propósito que le guiaba y los medios de que se valió para cumplirlo. Las primeras eran de carácter marcadamente monoteísta y espiritualista en la patria de Buddha, el reino de Magadha, que se había conservado fiel a las tradiciones dravídicas a pesar de los seiscientos años de dominación Aria en el occidente de la India. El propósito que le guiaba no era fundar una nueva religión ni destruir la antigua creencia en Dios, sino simplemente librar a los que quisieran seguirle de nuevas reencarnaciones, gracias a su perfeccionamiento, por la aniquilación de los deseos desordenados y anegamiento en la voluntad de Dios; socialmente, según el P. Allo, O. P., y el autor, se trata de un esfuerzo, dentro del protohinduismo dravídico y en contra del politeísmo materialista ario, paralelo al de la reforma cristiana del XVI. El medio de que se valió fué fundar una manera de ascetismo, cuyas notas nuevas eran la vida en comunidad (hasta entonces desconocida), basada en la concordia, obediencia, apartamiento del mundo y recogimiento del corazón, y la medianía exterior en este modo de vida (superación de los extremos de relajación y aspereza vigentes hasta entonces); el que sólo muy a disgusto se avino Gautama a admitir mujeres en su Orden confirma

su carácter de fundador de una Orden religiosa, y no de una nueva religión, ni menos del ateísmo oriental. Refutan además su pretendido ateísmo: *a*) La creencia en una ley moral, cuyo cumplimiento es lo que busca su actuación; *b*) La ocasión en que se decidió a predicar (inspiración divina), y celo que hasta hoy infundió en sus adeptos; *c*) La falta de textos explícita y formalmente ateos (inexplicable, entre los drávidas, en un predicador ateo), y recta explicación de los hasta ahora abusiva y peyorativamente interpretados; *d*) La recta explicación del Nirvana búdico, que es el moksa sánscrito o paraíso. Cierra el artículo una apreciación sobre las posibilidades de verdad religiosa fuera del cristianismo y al margen de la revelación oficial. Derivan de cuatro fuentes: luz natural, connaturalidad del entendimiento puro con el resplandor de Dios, posibilidad de gracias divinas fuera de la Iglesia y restos de la revelación primitiva. El católico, según esto, no debe condenar antes de examinar, sino admitir lo bueno esté donde esté. *J. Hellín.*

JAEGER, W.: *Die Entwicklung des Studiums der griechieschen Philosophie seit dem Erwachen des historischen Bewusstseins.* ZeitfphF, 6 (1952), 200-222.

Después de describir y caracterizar a grandes rasgos el estudio de la filosofía griega en la Edad Media, en el Renacimiento y en los tiempos de la "iluminación" y del idealismo alemán, se llega al despertar auténtico de la conciencia histórica con los románticos a principios del siglo XIX. Desde este momento es altamente interesante y aleccionador seguir paso a paso el desarrollo y la orientación de los estudios sobre cultura, vida y espíritu griego, en particular sobre su filosofía. Se destaca la influencia de los estudios de Schleiermacher sobre Platón, los trabajos filológicos, las ediciones críticas de textos, el estudio directo sobre esos textos (en particular los de Trendelenburg y de Bonitz), un poco a la vieja manera medieval, pero extraordinariamente fecundo. "En las clases de un Trendelenburg o de un Bonitz no se filosofaba sobre Aristóteles, sino que era el mismo Aristóteles quien filosofaba allí." Este período se cierra con la obra sintética de Zeller, inspirada demasiado en el espíritu hegeliano de la Historia y en la concepción de su evolución rectilínea; pero, en definitiva, de un valor monumental. Desde entonces hasta hoy los progresos han sido ingentes en varios órdenes, y la obra de Zeller puede servir como hito para medir el avance realizado. Se han valorado y recogido mejor los textos doxográficos, los fragmentos, los presocráticos, el período helenista, los comentarios griegos... Se ha reconocido que las descripciones de los sistemas de otros autores estaban influenciadas por el propio. Se ha ido calando en la historia de los problemas, prefiriéndola a la de los sistemas. Se ha avanzado en descubrir la evolución de los autores a base de la filología semántica y conceptual. La continuidad de los sistemas se ha descubierto más bien por parte de su inserción en toda la vida espiritual y social de los griegos, diversamente en evolución. Todo ello demuestra la gran fecundidad de la historia de la filosofía. "Aunque la historia de la filosofía no fuese más que anotaciones al texto de Platón —como dijo A. Whitehead—, merecería la pena estudiarla." Todo este concepto histórico está hecho y salpicado con observaciones de gran valor y con detalles precisos, imposibles de reproducir en pocas líneas. *J. Echárri.*

DORIAUX, R.: *L'Etre et l'Idee selon Platón.* RevPhilLo, 50 (1952), 5-55.

Gilson ha sentado recientemente que el platonismo es una filosofía esencialista, indiferente a todo problema de existencialidad. No es verdad. Platón identifica lo inteligible y la idea con la "ousía" o "realidad". Esto demuestra bastante el peligro de considerar los diálogos platónicos a la manera de un filósofo demasiado moderno. Problemas, que nos parecerían a nosotros puramente esenciales, tienen en Platón necesariamente una relación a la realidad existente, ya que un inteligible constituye para él una realidad. Para demostrar esta asimilación de lo inteligible a lo real se analizan por ahora los diálogos de la madurez. Partiendo del *Fedón* y del *Banquete* se precisa la teoría platónica del objeto de la inteligencia. La *República* permite luego presentar una vista más o menos sintética de esa teoría. El resultado se resume en tres puntos: El objeto propio de la inteligencia consiste en la "ousía", o si se quiere, en la Idea considerada explícitamente como ser y como un existente en sí. Esta primera tesis la toma la *República* tal cual del *Fedón*. Luego, a partir de esta primera definición y, sobre todo, a base de la predicación del ser a propósito de las Ideas, la *República* se aplica a demostrar la exis-

tencia de un Ser supremo. Es la segunda tesis, que por lo demás no hace sino elaborar más la problemática del *Fedón*. La tercera tesis se establece con dependencia más directa del *Banquete*. En efecto, en el ápice de la ascensión erótica el *Banquete* reconoce la existencia de un objeto supremo de la inteligencia, la belleza más perfecta. Con este objeto supremo y último de la inteligencia es con quien Platón identifica en la *República* el Ser supremo, cuya existencia acaba de establecer. Así, la *República* aparece como la síntesis de los dos grandes diálogos anteriores. Síntesis provisional, sin duda, y que será necesario comparar todavía con los desarrollos ulteriores de la filosofía platónica. Pero síntesis, que no es por eso ni menos real ni menos importante. Por otra parte, es probable que los demás diálogos vendrán a confirmarla. *J. Echarri.*

GAUTHIER, R. A.: *Deux témoignages sur la date de la première traduction latine des Economiques*. RevPhilLov, 50 (1952), 273-283.

Desde hace veinte años parecían convenir los sabios en que la primera traducción latina de la obra atribuída a Aristóteles, *La Etica Económica o Social*, era anterior a 1270. Pero poseemos dos testimonios clarísimos en contra. Uno, de un maestro de la Facultad de Artes de París, probablemente Jacobo de Douai, que en el prólogo a las *Cuestiones sobre la Etica a Nicómaco*, en los años 1275 a 1277, asegura que no existe una traducción de esos libros. Un segundo, de otro maestro de la misma Facultad de Artes, en el prólogo a una selección de *Cuestiones de Etica*, posterior al antes citado, y tal vez de 1280, que repite la misma afirmación: *La Etica Económica* no está aún traducida. Los textos de San Alberto Magno que aluden a esa supuesta traducción no se refieren al libro de que tratamos, sino a la *Etica a Nicómano* o al libro I de la *Etica Politica*. Por tanto, lejos de refutar, más bien confirman la sentencia de que en 1268 ó 1270 no existía ninguna tradución latina de la *Etica Económica*, atribuída a Aristóteles. *A. Fabrat.*

CARRIÈRE, G.: *La* Κάθαρσις *plotinienne*. DivTh (P), 54 (1951), 197-204.

Purificación, κάθαρσις, es el único medio de allegarse de Dios.

La κάθαρσις lleva consigo la separación de todo elemento extraño a mi espíritu. El elemento extraño por excelencia es mi cuerpo, y es además el más peligroso. Debemos por ello sujetarlo con la mortificación y la continencia. El hombre, si quiere tornar a ser lo que anteriormente era, debe purificarse de toda pasión y afecto corpóreo. El alma, purificada así de la materia, deviene intelectual y pertenece toda entera al rango de lo divino. Unicamente de este modo recobra las alas que perdiera en su caída. Pero dicha purificación ha de ir más lejos. Ha de ser absoluta y total: "Los que suben hacia la región superior se vuelven a El (el Bien) y se despojan de los vestidos que tomaron en su caída..., (y) habiendo abandonado en esta subida todo lo que sea ex-extraño a Dios, cuya huella está en nosotros, podrán contemplar... al Ser de quien todo depende". Para unirme a Dios tengo que desasirme de todo lo demás. La purificación plotiniana reviste el cariz de separación, debido a la idea platónica del hombre que Plotino sigue. Admitida la unión substancial, un proceso de perfeccionamiento progresivo hubiera sustituído al proceso seguido por separación. De todas formas siempre podrá gloriarse el discípulo de Platón de aquellas sus palabras: "Procuro conducir lo divino que en mí hay a lo divino que hay en el universo". *P. García Asensio.*

SCHIAVONE, MICHELE: *La litteratura plotiniana dal Bayle sino al Gallupi*. RivFilNeosc, 44 (1952), 45-76. *Plotino nella intrepretazione dello Hégel*. Ibíd., pp. 97-108.

El autor examina, en el primer artículo, la bibliografía plotiniana desde Bayle a Gallupi, pasando por Fabricius, F. Buddaeus, R. Cudworth, J. L. Mosheim, P. J. F. Baltus, F. Reimann, J. B. C. Anse de Villoisin, J. Brucker, D. Tiedmann, G. Tennemann, G. A. Buhle, J. Fichte, P. Daunou y M. Degerando. Las interpretaciones plotinianas de todos estos autores se exponen y se critican bajo dos consideraciones, que son el punto de vista de donde cada uno parte para su interpretación, y el punto de vista de la evolución histórica de la Filosofía. Para obtener esta finalidad el autor no omite obra, volumen o artículo, que, o bien signifique una seria contribución al estudio del neoplatonismo, o bien refleje situaciones o modalidades útiles para puntualizar una evolución histórica bien definida.

En el segundo artículo Sch. examina la interpretación hegeliana de Plotino. Se pone de relieve la originalidad y la agudeza de Hegel, cuyo mérito principal consiste

en haber estudiado a Plotino en función de una concepción orgánica de la historia de la Filosofía. Sch., sin embargo, hace grandes reservas sobre la interpretación de Hegel, ya que toda ella descansa en su sistema idealístico y en la violencia con que somete la historia al lecho de Procusto, obligándola a obedecer a la tesis, antítesis y síntesis.

J. Hellín.

PÉPIN, JEAN: *Note nouvelle sur le problème de la communication des consciences chez Plotin et Saint Augustin.* RevMetMor, 56 (1951), 316-326.

San Agustín se ha planteado el grave problema expresado por el dilema "comunicación-aislamiento interpersonal". Los primeros diálogos se hacen eco del innatismo platónico, pero desde 389 elabora una solución original.

La comunicación de las almas, a pesar de su aislamiento, se resuelve recurriendo al "Maestro interior", el Verbo divino, que ilumina a cada uno, según la medida de su "voluntas bona". De esta manera la lección de los maestros no es más que la ocasión para oír, en lo más íntimo de nosotros, la lección del Maestro. Esta iluminación no es exclusiva del orden teórico; se da igualmente en la transmisión de la moralidad y en la propagación de los sentimientos.

Es fácil advertir que esta doctrina del Maestro interior presenta importantes analogías en la teoría de Plotino sobre el Alma universal, ya que una y otra apelan a la trascendencia al mismo tiempo que propugnan una conversión a la interioridad. Por lo demás, esta solución involucra dos consecuencias filosóficas: el abandono del naturalismo griego y la superación de la antinomia trascendencia-inmanencia de los valores. San Agustín ha visto, como Plotino—aunque sin sacar todo el partido que podía—, que sólo Dios puede conciliar la inmanencia y la transcendencia de los valores por la coincidencia de su infinita lejanía con su infinita proximidad al alma.

Sin embargo, la semejanza con Plotino no es total: para San Agustín el alma jamás se confunde con Dios; ni siquiera en la vida eterna el alma llega a igualarle.

[No es posible adherirnos a todas las tesis del autor. Decirnos, p. e., que "Le bien", de Dieu (et, par participation, celui de l'âme unie à lui par l'amour) se moque du bien": y citar como comprobante el célebre "Dilige, et quodvis fac...: radix sit intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum existere", es dar a las palabras del Santo un sentido que ni ellas ni el contexto permiten.] *J. Sauret.*

BIZZOCHI, C., S. J.: *Gl'inni filosofici di Sinesio interpretati come mistiche celebrazioni.* Greg, 32 (1951), 347-387.

Este precioso estudio de concienzuda investigación trata de probar, a base principalmente de los datos de cuarenta importantes cartas de Sinesio y del examen de los himnos filosóficos por él compuestos, que estas composiciones tuvieron su origen en las reuniones religiosas íntimas, celebradas entre muy pocos iniciados, con el fin de elevar el espíritu a Dios mediante la contemplación filosófica, y que los himnos en sí mismos son fruto de la mente ya así unida con Dios.

Avanza hacia esa meta el autor con rigurosa lógica, exponiendo, en estilo digno del elevado tema, la concepción que de la filosofía tenía el neoplatónico obispo Sinesio; los caracteres de las reuniones, "misterios de la filosofía", con su triple fase de enfervorizamiento racional, elevación contemplativa (anagogué) y efusión en palabras de lo concebido por la mente en la elevación; la circunstancia del secreto en las celebraciones y alusiones a ellas. La subsiguiente crítica de los himnos: argumento, estructura, expresiones con que Sinesio los denomina, situación psicológica en que los compuso, iluminado todo por los datos de las cartas, constituye el cuerpo de la prueba. Confirmación ulterior es la analogía que el autor hace ver entre estos himnos y lo más característico y vital del contenido del Corpus Hermeticum.

Sería grato al lector ver estudiada en otros artículos por el docto autor la naturaleza de esa "mística" un tanto sospechosa por rechazar (Himno I, vv. 122 s.) toda ayuda de la gracia y por reconciliarse con el manifiesto orgullo (Ep. 105) que San Agustín tan severamente reprocha a los neoplatónicos como impedimento para la verdadera unión con Dios. *J. Muñoz.*

QUILES, ISMAEL, S. J.: *Para una demarcación doctrinal de la filosofía escolástica.* CyF, 7 (1951), núm. 25, 7-36.

Se propone el autor "contribuir a esclarecer el problema de las características esen-

ciales de la escolástica". Con buena documentación, método apto y criterio imparcial y acertado, señala primero los tres puntos de que pende la solución del problema: síntesis doctrinal escolástica, relación de la filosofía escolástica con la teología, filosofía escolástica y filosofía medieval; expone luego las opiniones sobre cada uno de ellos de M. de Wulf y E. Gilson, por ser capitales en la controversia; presenta, al fin, con la crítica de esas opiniones las razones en que funda la propia. Según ésta la filosofía escolástica posee un espíritu (una determinada "concepción del universo") constituído mediante el método escolástico por el conjunto de afirmaciones llamadas por los mismos escolásticos "doctrina communis"; sus relaciones con la teología especulativamente llegaron a precisarse (ésta sería norma negativa y presentaría algunos problemas que resolviese por sus propios métodos la filosofía, la propia y justamente llamada "filosofía cristiana"); en la práctica la autonomía de la filosofía quedó más restringida; comparando la filosofía escolástica por antonomasia con las demás filosofías medievales, árabe y judía, difiere de éstas por su carácter de armonizar lo puramente filosófico, basado en el platonismo y aristotelismo, no con cualquier doctrina religiosa, sino con la cristiana. Cronológicamente señala el período de los siglos IX al XIV como más típicamente escolástico medieval, si bien sus raíces se hunden en los siglos precedentes y su influjo es patente en la filosofía moderna. *J. Muñoz.*

MAIER, A.: *Scholastische Diskussionen uber die Wessensbestimmung der Zeit.* Scholastí, 26 (1951), 520-555.

La cuestión, cuya discusión a lo largo de los siglos XIII y XIV se analiza detalladamente, es la unicidad o multiplicidad del tiempo. Aristóteles sentó—sin probarla apenas—la unicidad del tiempo. Pero supuesta su definición del tiempo parecía deducirse claramente la existencia de tantos tiempos como movimientos. Avicenna inicia una solución, que Averroes profundiza y orienta en sentido más bien lógico que ontológico. El tiempo es accidente sólo del movimiento del primer móvil, es decir, del último cielo. En él se da como en sujeto, o sea como mensura y como mensuratum. En los demás movimientos sólo como "mensura" o como "numerus". Esta solución es la adoptada sin crítica por Santo Tomás, por Alberto M. y con ellos —naturalmente—otros. Pero la Escolástica buscó también soluciones independientes de la averroística y aun opuestas a ella. Hay un intento de Alejandro de Halés. Otra solución es la de San Benaventura, que deduce la unicidad del tiempo de la unicidad de la materia. Otra, más profunda y no bien comprendida de todos en su tiempo, la de R. Bacón, quien deduce la unicidad del tiempo de su unidimensionalidad. Esta hace que todos los movimientos, a pesar de su multiplicidad, no constituyan sino un único sujeto del tiempo, y por eso que éste sea único. Egidio Romano parece hubiera podido y debido buscar la solución en la distinción real de esencia y existencia, pero se atiene al fin a la fórmula averroísta porque en definitiva considera el tiempo como "mensura" no del "esse", sino del movimiento. Ese tipo de solución la propone P. Olivi: "tot tempora quot existentiae", porque el sujeto propio y "per se" del tiempo no es el movimiento, sino "*actu esse vel existere* sub permanentia vel continuitate vel duratione". Se da sucesión por eso no sólo en las operaciones, sino en la continuidad del existir. Pero él mismo rechaza la teoría por audaz y se atiene al fin a la opinión aristotélica y de Averroes. En definitiva triunfa la teoría averroística. Con todo, desde el segundo decenio del siglo XIV se modifica o más bien se complementa con la distinción de un tempus "extrinsecum", el tiempo-patrón, y otro intrínseco. De éste vale el "tot tempora quot motus". El primero, en cambio, es único, aunque no tenga que ser necesariamente el del cielo sino que puede ser otro. El del cielo es el más apto no por ser causa de los demás movimientos, sino por su primado de perfección. Sólo P. Auréolo intenta en el siglo XIV establecer una verdadera unicidad del tiempo. Lo impugnan L. Caracciolo y J. Marbres. Ockham no aporta ninguna novedad y se atiene a la fórmula de Averroes. Pero al identificar realmente tiempo con movimiento y con móvil da lugar a que Alberto de Sajonia y Marsilio de Inghen lleguen a la máxima subjetivización y relativización del tiempo: "*quivis* motus qui animae humanae potest fieri notus sub sua ratione propia potest esse tempus". Finalmente, Buridano y su escuela se atienen como filósofos a la teoría de Averroes; pero como físicos suponen un tiempo independiente y previo a todo cambio, i. e., el tiempo absoluto, que luego definirá Newton. Pero aún como

filósofo hay quien formula esta solución admitiendo un tiempo único pero anterior e independiente de todo movimiento y de lo creado, eterno. Así el franciscano G. Odonis hacia 1329. *J. Echarri.*

MAIER, A.: *Die Subjektivierung der Zeit in der scholastischen Philosophie.* PhilNat, 1 (1951), 361-398.

Los escolásticos medievales han aceptado casi sin discusión el *quid sit* del tiempo y han discutido largamente el *an sit* del mismo. Se preguntaban—a resultas de la tesis agustiniana—si el tiempo existe fuera del alma o sólo en el alma. En la respuesta distinguen dos aspectos del tiempo. El primero consiste en el tiempo como sucesión, como prius et posterius. Es la dimensión temporal. El segundo consiste en el tiempo como cantidad o medida, como numerus. Las respuestas a las dos cuestiones se analizan por separado. En cuanto a la realidad de la sucesión misma temporal se afirma generalmente contra el subjetivismo agustiniano, sobre todo a partir de la condenación de 1277 lanzada por Tempier. La diferencia surge en cuanto a la manera de justificar esa cierta realidad, no tan plena como la de los seres permanentes, que todos atribuyen al ser sucesivo. Por una parte, los franciscanos principalmente fundan esa realidad en la realidad del instante que va uniendo y continuando el pasado con el futuro. Esta solución la inicia Enrique de Gante y la siguen Vitalis de Furno en *De rerum principio*, J. Marbres (Canonicus), el carmelita J. Baconthorp, etc. Por otra, los dominicos principalmente justifican la realidad de la sucesión como un todo *sui generis* con una forma de actualidad propia y peculiar, la del actus permixtus potentia. Así Alberto Magno, Santo Tomás en el comentario a la *Physica*—menos decididamente en el comentario a las *Sentencias*—; pero sobre todo el autor del *Opusculum de tempore* y con él Hervaeus Natalis, Durandus, el discípulo de Escoto G. Alnwick. Más largo es el análisis de las respuestas a la segunda cuestión. Se dan dos respuestas extremas. Una, la que reifica enteramente la misma quantitas successiva o numerus motus. Así, Alberto M. y, con ciertas peculiaridades, Enrique de Gante y Egidio Romano. Todos señalan un aspecto material y otro formal, ambos extramentales. Se analizan modalidades de Hervaeus Natalis, de Escoto a través de G. Alnwick, para el que consiste en un respectus realis. Otra es la que tiende a subjetivizar enteramente esta componente del tiempo. Así P. Auréolo, combatido por Baconthorp, J. Marbres, etc.; pero sobre todo G. Ockham, quien mantiene la identidad real del tiempo con el movimiento y consiguientemente que la distinción entre ambos es puramente subjetiva, de tal manera que el substantivo "tiempo" significa sencillamente el movimiento en cuanto conocido y medido por el alma en su antes y después. Le combate W. Burlaeus. J. Buridanus se aparta. Lo mismo G. Odonis propugnando ambos un tiempo absoluto como el de Newton, previo al movimiento. Entre estos dos extremos hay muchas respuestas matizadas que dicen ser ese número "partim in re partim in anima". Así Aristóteles, Avicena, Santo Tomás y otros. Con todo siempre es una subjetivización no agustiniana. En tanta variedad de opiniones hay esto común: que a lo sucesivo no se le reconoce la misma dignidad objetiva que a lo permanente. Siempre se le atribuye una realidad menor. Los escolásticos además han dicho, con más distinción y precisión que nadie en otros siglos, no sólo la manera y el alcance con que querían subjetivizar el tiempo, sino también y sobre todo por qué motivos. *J. Echarri.*

CORTABARRÍA, FR. ANGEL, O. P.—*La obra y la filosofía de Alfarabi en los escritos de San Alberto Magno.* CT, 77 (1959), 362-387; 78, (1951), 81-104.

San Alberto M. se impuso la enorme tarea de incorporar al pensamiento occidental la cultura acumulada por los árabes y judíos en sus comentarios a Aristóteles y en sus obras originales, utilizando para ello las traducciones latinas emanadas de la escuela de traductores de Toledo. En la obra de San Alberto M. se utilizan todos los escritos de los filósofos orientales de más renombre, pero sobre todo de Alfarabi. Alfarabi influyó notabilísimamente en todos los filósofos árabes y judíos: de ahí la importancia de estudiar su filosofía, la cual también por medio de San Alberto M. influyó en toda la escolástica de los siglos medievales. De la inmensa producción de Alfarabi San Alberto utiliza con más frecuencia el *Comentario a la Lógica de Aristóteles, De anima,* el *Comentario a la Etica a Nicómano,* el *Liber de intellectu et intelligibili, De sensu et sensato, De memoria et reminiscentia,* el libro *De necromantia, De causis et processu*

universi, llamado por otros *Metaphysica o de Bonitate Pura*, el *Comentario a la Física*.

La filosofía de Alfarabi no tiene suficiente unidad sistemática: su visión de los problemas filosóficos es un sincretismo de Platón, de Aristóteles y de los neoplatónicos. La influencia más notable de Alfarabi en San Alberto se refiere a la lógica: los comentarios de Alfarabi le sirven de apoyo para explanar la lógica de Aristóteles, sobre todo en la materia de la demostración y de los universales, cuya recta solución ya había dado Alfarabi antes de Santo Tomás y de la escolástica. *J. Hellín.*

CHENU, M.-D.: *L'étude historique de Saint Thomas*. RevPhilLo, 49 (1951), 735-743.

Para realizar el tan desseado acuerdo entre la tradición y la actualidad respecto al pensamiento de Santo Tomás, o sea para actualizar el genuino pensamiento del Santo, se puede tomar como instrumento eficaz el estudio histórico de sus obras. Esto lo pone de manifiesto la historia del último medio siglo. Ante ella nos encontramos con esta paradoja: la historia nos garantiza la actualidad, y el estudio histórico de Santo Tomás es el medio de hallar su verdadero pensamiento. En efecto, este estudio nos ha llevado a evitar la ambigüedad que existía en el siglo XIX acerca del texto y de la interpretación del Santo Doctor, estudiando aquél en sí mismo y en sus conexiones y dependencias con los elementos culturales y de otros órdenes de su tiempo, y fijando, por tanto, el verdadero valor de sus comentarios. Otra ambigüedad eliminada por el estudio histórico es respecto al carácter sistemático de la filosofía tomista, toda vez que por la atención al desarrollo interno del sistema, descubrimos en el fondo de sus valiosas aportaciones el poder creador del espíritu y el método seguido en su desenvolvimiento. De este modo, al contacto del problema y de sus datos intemporales, eliminados los excesos de fondo y de forma que fácilmente acompañan a un sistema, el espíritu realiza ese trabajo de unión armónica entre la tradición y el progreso en el campo de la filosofía escolástico-tomista. *A. Fabrat.*

ROSSI, G. E.; *Il Codice latino 14546 Biblioteca Nazionale di Parigi con gli opuscoli di San Tommaso*. DivTh. (P), 54 (1951), 149-188; 289-333; 55 (1952), 16-33; 196-219.

El Códice, actualmente en la Biblioteca Nacional de París, con la signatura 14546, procede de la célebre abadía de San Víctor, de la misma ciudad; por eso antes de su estudio se presenta el sitio en que se encontró y escribió, con la historia de la Abadía de su adjunta Escuela de Estudios y de su Biblioteca. A continuación se recopilan los principales estudios de que ha sido objeto en su actual sede. En la descripción del Códice se señalan su parte material: cuadernos, folios, etc,. que lo componen, y su contenido, o sean 38 pequeñas obras de Santo Tomás, conocidas más tarde con el nombre de Opúsculos. Del examen de la parte material se concluye que el Códice 14546 no es un borrador, como pudiera creerse a primera vista, sino un manuscrito de gran valor para el estudio de los citados Opúsculos, como lo hace ver principalmente su contenido. En el presente estudio se enumeran los 38 con sus títulos, y a veces, con los de los capítulos o subdivisiones, se transcriben el principio y fin de cada uno, se indican las características caligráficas y las notas de más importancia. Por último, se enumeran las ediciones principales críticas de algunos de ellos.

He aquí el título de los 38 opúsculos:

1.° Super Dionysium: De divinis nominibus. 2.° De unitate intellectus. 3.° Responsio ad fratrem Gerardum. 4.° De forma absolutionis. 5.° Expositio de Ave Maria. 6.° Concordantia dictorum S. Thomae. 7.° De ente et essentia. 8.° De Angelis. 9.° De unitate intellectus. 10. Contra retrahentes a Religione. 11. De principiis naturae. 12. De mixtione elementorum. 13. De motu cordis. 14. De aeternitate mundi. 15. De sortibus. 16. De forma absolutionis. 17. Super Boetium: De hebdomadibus. 18. De rationibus fidei. 19. De iudiciis astrorum. 20. De occultis operationibus naturae. 21. Responsio de articulis CVIII. 22. Responsio de articulis XXXVI. 23. Responsio de articulis XLII. 24. Articuli iterum remissi. 25. De regimine Principum. 26. De spe. 27. De articulis fidei. 28. De Sacramentis. 29. De septem dotibus. 30. Expositio super symbolum. 31. Expositio orationis Dominicae. 32. Contra errores graecorum. 33. Expositio primae Decretalis. 34. Expositio secundae Decretalis 35 De impresione corporum coelestium 36. Epistola ad Ducissam Brabantiae. 37. Compendium Theologiae. 38. Quaestiones de secreto.

A esta descripción de los opúsculos sigue una confrontación entre esta colección del Códice y los principales catálogos de los opúsculos tomistas. con la que se recalca la

importancia de la misma. Por último, se hacen diversas observaciones sobre el mismo Códice: su caligrafía, amanuenses, correcciones y añadiduras de los revisores, valor intrínseco ponderado por su contenido y fuentes de donde procede, cuándo y dónde fué escrito. *A. Fabrat.*

VERBEKE, G.: *Note sur la date du commentaire de saint Thomas au De Anima d'Aristote.* RevPhilo, 50 (1952), 56-63.

Según concluíamos en un trabajo anterior, todo el comentario de Santo Tomás al *De Anima*, de Aristóteles, es posterior al 1267, siendo el libro primero del 68, más o menos, y los dos restantes, de 1269. Los historiadores del pensamiento filosófico del siglo XIII han admitido la fecha tope de 1267; pero no todos se hallan de acuerdo con lo restante. Reconocemos voluntariamente que las pruebas aducidas en nuestro primer artículo no llegan a ser decisivas. Pero aportamos ahora otras nuevas que, unidas a las anteriores, nos consolidan en la misma posición.

1.° Es un hecho que Santo Tomás se plantea repetidas veces en sus escritos la siguiente pregunta: ¿Puede engañarse la inteligencia humana en su aprehensión de la realidad? Y es asimismo cierto que en la Metafísica (l. XI) es donde la cuestión registra su máximo avance, mucho mayor que en el *De Anima*. Luego el comentario *De Anima* es anterior al de la Metafísica (l. XI), comúnmente admitido ya como anterior al 1271. 2.° En el curso de su carrera filosófica se demanda frecuentemente el santo doctor: ¿Es capaz la inteligencia humana, según Aristóteles, de conocer las sustancias separadas puramente espirituales? Y arguye el articulista: En varias de sus obras (entre ellas *De Anima*) acusa Santo Tomás un desconocimiento pleno sobre la existencia de algún escrito aristotélico que trate el asunto, sea, según piensa el mismo santo doctor, porque Aristóteles nada escribió del tema, o porque, si lo hizo, se ha perdido. Por el contrario, en el *De Unitate Intellectus* aparece el doctor angélico convencido de la existencia de un libro que Aristóteles escribiera sobre las sustancias separadas, y donde se hallaría la respuesta deseada. Ahora bien—concluye el autor—, como el *De Unitate Intellectus* es anterior al 1270, no debemos colocar al *De Anima* en fecha posterior.

Finalmente, consta por otros documentos que Santo Tomás se hallaba muy atareado con estudios psicológicos por los años que preceden al 1270.

Por todo ello seguimos creyendo que el comentario *De Anima* debe colocarse entre el 22 de noviembre de 1267 y el año 1270. *P. García Asensio.*

BNETTI, I.: *Il valore dell'esistenza nella Metafisica di San Tommaso.* DivTh (P), 54 (1951), 359-371.

Fruto de los trabajos históricos sobre Santo Tomás de Aquino ha sido penetrar más en la naturaleza de su pensamiento y, consiguientemente, en las ideas madres, que fundan su estructura y muestran su originalidad. Entre éstas se hallan los conceptos de participación y de existencia. Este último merece hoy especial atención, sea por la importancia en la Metafísica tomista, sea por su actualidad en el contacto de ésta con el Existencialismo moderno. El presente estudio pone de manifiesto el primero de estos dos aspectos. Según Santo Tomás, la existencia no es una pura afirmación o un estado del ser, sino un principio real, una perfección inteligible. Más aún, la perfección y excelencia de las cosas está precisamente en el acto de existir y, por lo tanto, la existencia es el principio constitutivo formal del ser en cuanto tal: si se trata del ser por esencia, en cuanto es principio subsistente e imparticipado; si del ser por participación, en cuanto es recibido en una potencia realmente distinta de él, o sea en la esencia. Contraria a ésta es la concepción escotista y suareciana, y aun algunos tomistas no le son del todo fieles, ya que, aun admitiendo que la existencia es un principio real, distinto de la esencia e inherente a ella, niegan que sea principio constitutivo intrínseco del ser, y la denominan: aquello con que una cosa intrínsecamente constituída se encuentra situada fuera de las causas, o sea aquello por lo que una cosa pasa del estado de posibilidad al de realidad.

En consecuencia, conciben al ser casi al modo de los escotistas y suarecianos, como constituído intrínsecamente sólo por la esencia que abstrae de la existencia. Con la indicada desviación de la doctrina de Santo Tomás coincide la teoría de Cayetano sobre el constitutivo formal del supuesto. *A. Fabrat.*

VERARDO, R. M.: *Distinctio realis metaphysica, non obiectiva, inter essentiam et esse estne ad mentem S. Thomae?* DivTh (P), 54 (1951), 80-87.

El P. Martínez del Campo, jesuita mejicano, tiene escrito un libro titulado *Doctrina Sancti Thomae de Actu et Potentia et de Concursu,* cuyo fin es conciliar algunas doctrinas de los que se dicen discípulos de Santo Tomás, que aparecen opuestas entre sí. Para ello busca, y cree hallar, en el Santo Doctor cierto sentido precisivo, mínimo e indudable, en el que todos pueden convenir. Dos son—como se ve por el título—las cuestiones en que principalmente se busca la concordia: la del Acto y Potencia y la del Concurso divino. Con más brevedad trata y resuelve la segunda cuestión, del Concurso divino, y en su solución, del todo opuesta a la de los tomistas rígidos—no a la de Santo Tomás, según el autor—, busca la concordia con la misma sinceridad que en la primera cuestión, aunque no aparece cómo la doctrina propuesta en ambas esté conforme con la letra, ni siquiera "con el espíritu de las veinticuatro tesis", afirmación adelantada por el mismo P. Martínez del Campo. *A. Fabrat.*

FERNÁNDEZ DE VIANA, FÉLIX, O. P.: *¿Sostuvo Santo Tomás et Actus Virtualis?* Cienc Tom, 78 (1951), 192-222.

Según el P. Lorenz Fuetscher (*Acto y potencia,* Madrid, 1948, ed. en español), Santo Tomás afirma que la potencia activa puede obrar su efecto sin necesidad de ninguna predeterminación física, porque la potencia activa natural contiene su efecto en acto virtual cuando ya está adornada de todos sus prerrequisitos. El autor dice que Santo Tomás afirma la predeterminación física. Para demostrar esta aserción aduce varios textos del Santo Doctor. Mas el autor no menciona los textos en que Santo Tomás la niega expresamente. La voluntad humana, *quantum in se est, indifferens ad plura, sed quod determinate exeat in hunc actum vel illum, non est ab alio determinante, seb ab ipsa voluntate* (2 d.39 q.1 a.1). La voluntad tiene dominio de su acto, porque *ad plura se habet, nec ad aliquod eorum determinatur nisi ex seipsa* (Ibid. a.2). La voluntad humana *non determinatur ab alio* (3 d.27 q.1 a.4 ad 12). La voluntad no tiene dominio sobre aquellas cosas *quae sunt ei ab alio determinata; et ideo non potest in oppositum eius quod ex divina impressione determinatur* (4 d.49 q.1 a.3 qc 2 ad 1). No hace mención tampoco de las obras del P. Stufler y del P. E. Iglesias y de otros, según los cuales, Santo Tomás habla de tal manera que niega la predeterminación física y aun el concurso inmediato simultáneo. *J. Hellín.*

MIANO, V.: *Gli argomenti del "Monologion" e la quarta via di S. Tommaso.* DivTh (P), 54 (1951), 20-32.

La declarada dependencia de Santo Tomás en su *Cuarta Vía,* con respecto a Aristóteles, no quita la afinidad de aquélla con las pruebas anselmianas del *Monologion.* Y su confrontación sirve para graduar el platonismo y realismo tomísticos. Tras el recuento y fijación de las diversas y parentales fórmulas argüitivas en San Anselmo y Santo Tomás, concluimos: La *Cuarta Vía* tiene un sentido dinámico. El Máximo en el que culmina es absoluto. La causalidad que exhibe no es ni puramente ejemplar ni sólo eficiente. Es ejemplar-eficiente. El que por ello incida en la contingencia no quita que constituya una nueva vía que alumbre nuevos aspectos. No es fundada la objeción de un supuesto salto del orden ideal hasta el real. Lo único que supone es la participación de muchos seres en una perfección análoga. Verdad admitida en todo realismo. Y aquí, en el realismo donde Aristóteles pone el pie junto a Platón, hallamos la fundamental concordancia de San Anselmo con Santo Tomás. Este no dudaría en suscribir el principio anselmiano: *quaecumque dicuntur aliquid ita, ut ad invicem magis vel minus aut aequaliter dicantur: per aliquid dicuntur quod non aliud et aliud, sed idem intelligitur in diversis.* La diferencia está en que San Anselmo, a tono con el realismo exagerado, pone la perfección, cuya unidad sólo es formal, como un ser en sí subsistente, sin distinguir entre causa formal intrínseca y causa formal extrínseca, o eficiente formal. Santo Tomás pone de manifiesto lo contrario. La *Cuarta Vía* no se funda en la distinción entre acto y potencia, aunque a ella conduce. Combina el ejemplarismo con la eficiencia, la experidencia aristotélica y el trascendentalismo platónico. Sin ser la más tomística de las cinco vías, se adentra en el corazón de la metafísica tomista. *L.*

DAFFARA, M.: *La quarta via di S. Tommaso*. Sapienza, 5 (1952), 5-30.

No hay sino pasear la mirada para dar con la evidencia de esta premisa: en las cosas se da lo más y lo menos bueno, lo más y lo menos noble. Principio indubitable es, a su vez, que no podemos hablar de más y menos perfecto, de no haber un Ser infinitamente perfecto. Y de claridad inmediata, que El es la causa ejemplar de todo ser, así como su causa eficiente. Este argumento que Santo Tomás, para no quitarle trascendencia, no reduce a aplicaciones concretas en la exposición de las cinco vías, es sorprendentemente fecundo. Por él ascendemos de nuestra humilde inteligencia al Acto puro del entender. Dentro de sus líneas cabe la famosa prueba de las Verdades eternas que nos lleva a la Verdad, fuente de toda verdad. Prueba que a su vez gana en eficacia si se la forja en la tercera vía: Principios necesarios que se nos imponen, sin que valga rebelarse, exigen una Inteligencia que a su vez sea Verdad subsistente. Repitiendo paralelas aplicaciones, se nos abre en radiantes certezas Dios como Sumo Bien, como autor de la ley moral, sustancialmente santo y fin beatificante de nuestras inquietudes. Si alguna dificultad surge, respecta a la formulación, no al valor mismo de la prueba. *L.*

BANDERA, FR. ARMANDO, O. P.: *Pío XII y Santo Tomás*. CT, 78 (1951), 483-543.

Con ocasión de las expresiones de Pío XII acerca de Santo Tomás, Bandera aborda todo el problema de la autoridad de Santo Tomás en la Iglesia. Su sentir lo podemos reducir a los puntos siguientes:

1. Es cosa clara que la Iglesia manda seguir a Santo Tomás no por modo de recomendación, sino de precepto estricto, como todos los católicos lo reconocen sin ambages. Este precepto lo declara Bandera con las palabras del B. Pío X, que manda seguir a Santo Tomás, sobre todo en aquellas cosas que son los *principios capitales y los fundamentos* de toda su filosofía; mas como la S. C. de Estudios declaró que los principios capitales y fundamentales en la filosofía específica de Santo Tomás son las veinticuatro tesis tomistas, se sigue que lo que Pío X mandó seguir son, entre otras cosas, las veinticuatro tesis.

2. A los *principios capitales y fundamentales* de Santo Tomás le convienen las siguientes propiedades: *a*) Son principios de los cuales no es lícito discutir ni ponerlos en duda; *b*) Son el fundamento de toda ciencia humana y divina; *c*) Negados ellos, ya no queda más filosofía que la atea, monista, panteísta, materialista; *d*) Sin ellos no se puede entender la significación de los términos con que el magisterio propone la verdad revelada; *e*) Santo Tomás, con estos principios ha presidido los concilios, ha iluminado la Iglesia.

3. Esta es la índole de los principios capitales y fundamentales: y como a éstos pertenecen las veinticuatro tesis, se sigue que todas estas propiedades les convienen a las veinticuatro tesis. De aquí se sigue no se puede controvertir, ni poner en duda, "que lo primero que se conoce es el universal, que el principio de individuación es la materia sellada con la cantidad, que se da una materia primera en el sentido rigurosamente tomista, que el entendimiento agente se distinga realmente del posible, que las potencias se distinguen realmente entre sí y del alma, que se dé una forma substancial única en los vivientes", etc. Negar o impugnar estas cosas es desconocer la autoridad del magisterio eclesiástico, destruir el fundamento en que se apoya toda ciencia humana y divina, es negar la doctrina con que Santo Tomás presidió a todos los Concilios desde su muerte, es negar la luz y el sol que ilumina a la Iglesia.

4. Reconoce, sin embargo, Bandera que Pío XI da libertad para que cada uno siga, en las doctrinas controvertidas entre maestros insignes católicos, la que más fundada le pareciere, permaneciendo, sin embargo, tomista, y que la Iglesia, madre de todos, no exige sino un tomismo con esta amplia libertad. Ya se entiende que en las cosas controvertidas entre diversos maestros, y que libremente se pueden negar, están las veinticuatro tesis.

5. Dice además el P. Bandera que los que defienden la autoridad de Santo Tomás, tal como él la concibe, son casi exclusivamente dominicos. Bien dice el P. Bandera. Fuera de los dominicos, que tienen un voto sagrado de seguir a Santo Tomás, no se sienten obligados a seguir a Santo Tomás aun en las cosas controvertidas entre católicos. Y la Iglesia, madre de todos, prohibe que nadie, haciéndose maestro sin legítima delegación, imponga a los demás una obligación que ella no impone, o que coarte la libertad de opinar en las cosas controvertidas entre católicos. *J. Hellín.*

SOLERI, G.: *La cognoscibilità di Dio nella Scuola Francescana.* Sapienza, 4 (1951), 325-353.

Sobre este asunto nos ofrece P. E. Bettoni un meritísimo estudio.

Alejandro de Halés y S. Buenaventura coincidirían en los puntos sustanciales de su iluminismo; ninguna criatura puede con su conocimiento elevarse a Dios, si Dios no viene en su ayuda y se le muestra. De hecho El imprime en la criatura racional nociones innatas que a través de la experiencia hacen llamear el conocimiento de Dios.

Escoto rechaza el iluminismo. Pero sostiene que la trascendentalidad de los conceptos brota de la orientación nativa de nuestro entendimiento al "ens" en cuanto tal. Los maestros franciscanos concuerdan en que la posibilidad humana de conocer a Dios descansa más que en la naturaleza de las cosas de nuestra experiencia, en la naturaleza de nuestro propio entendimiento. De contenerse Bettoni en la exposición histórica, nada sustancial le objetaríamos. Pero al pretender que sus conclusiones y doctrinas tengan valor teórico, provoca nuestro disentimiento. La doctrina franciscana sobre el conocimiento metaempírico sufre en su raíz, o de fideísmo o de trascendentalismo kantiano. *L.*

PORCELLONE, A., O. F. M.: *L'intellectialismo de Duns Scoto alla luce della nuova edizione.* RivFilNeosc, 44 (1952), 193-212.

De la nueva edición de Escoto existe ya el vol. I, *Ordinatio, Prologus,* y el vol. II, 1.1 d.1 et 2, Civitas Vaticana, 1950. Esta nueva edición crítica sugiere una interpretación equilibrada del doctor franciscano. Las interpretaciones corrientes resultan demasiado unilaterales, porque lo hacen voluntarista, y quieren ver en Escoto un pragmatismo científico y teológico. Un examen atento de las fuentes nos hace ver con plena seguridad que en Escoto no se halla la dirección pragmatista, ni siquiera indicios de ella. Si Escoto habla de una ciencia práctica o de una teología práctica, con esto no da a entender que la voluntad tenga primacía alguna en la ciencia, sino que la ciencia ejerce ciertas solicitaciones en la voluntad, invitándola a amar el bien conocido y a odiar el mal conocido. Carece, pues, de fundamento la tesis atribuída a Escoto de que las cosas son de suyo plenamente indeterminadas, y que toda la determinación de las mismas depende de la voluntad, y, sin embargo, ésta es una tesis que se repite sin ningún fundamento, no sólo en los manuales, sino también en obras de más extensión. Esta investigación se ha hecho a la luz de la edición crítica, la cual, sin embargo, no presenta innovaciones notables con respecto a la edición de Wadding. *J. Hellín.*

CASADO, FIDEL, O. S. A.: *El pensamiento filosófico del Beato Santiago de Viterbo.* CdD, 163 (1951), 437-454; 164 (1952), 301-332.

En el primer artículo se pondera la importancia del estudio de la filosofía de Viterbo, quien sucedió a Egidio Romano en la cátedra e influyó con él en la formación de la filosofía augustiniana. Sus obras casi todas están inéditas, y la principal de ellas son las cuestiones disputadas. Se exponen, ante todo, ciertas nociones generales de la metafísica del Beato, y en el segundo artículo se estudian cuestiones particulares: la *primera* es acerca de la educción de la forma. Sabido es que los escolásticos no permiten que las formas materiales sean creadas de la nada, sino que son educidas de la potencia de la materia. Mas ¿qué es esa potencia de la materia para el Beato? No es la misma esencia de la materia o la privación sola, sino que son las mismas formas que se han de educir, en estado imperfecto, pero realmente distintas de la materia. Las razones seminales son dos: una intrínseca, y son esas formas en estado imperfecto o germinal, y otra extrínseca, que es la virtud con que próximamente el agente conduce las formas germinales a su estado perfecto. La *segunda* cuestión particular es acerca de la distinción entre esencia y existencia. El Beato rechaza la real distinción egidiana, y dice que se identifican entre sí realmente; pero con esto no quiere significar sino la sentencia tomista de una real distinción como de entia quibus, por lo menos verosímilmente. *J. Hellín.*

QURELO, E. (S. D. B).: *Il problema scholastico della persona nel Gaetano e nel Capréolo.* DivTh (P.), 55 (1952), 34-64.

Respecto a Capréolo.—No consta suficientemente si el constitutivo formal del supósito sea para Capréolo el "actus essendi". Es más probable que nunca llegara Ca-

préolo a formular una opinión concisa sobre el tema, si bien dejó caer elementos que más tarde perfeccionará Cayetano.—*Respecto a Cayetano.*—La teoría de Cayetano sobre el constitutivo formal de la persona es de marcada inspiración propia. No es, con todo, fácil circunscribir su pensamiento, porque nunca llegó su autor a explicitarlo de una manera clara. Quizá la expresión más exacta sea: "esse est naturae ut principii, personae autem ut susceptivi". El "esse" es la fuente primera y única de toda perfección. La "essentia" sin el "esse" sería nada. La "essentia" como tal se ordena toda ella al "esse", pero todavía no es sustancia. Tampoco el existir concreto y determinado a tal o cual esencia (animalitas, v. g.) es ya el existir sustancial "determinate in se". Esta "inseitas" le vendrá de una ulterior determinación, que constituirá el "terminus" de Cayetano. "Terminus" cuya difícil inteligibilidad tratará de esclarecer su autor, apoyándose en la proporción entre el orden del ser y el orden del obrar, "inter actum terminalem operationis et terminum suppositi".

P. García Asensio.

CRONICA

ESPAÑA

Instituto "Luis Vives".

En el Instituto "Luis Vives" de Filosofía (Madrid), del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, organizado por su Sección de Ética, se ha celebrado, entre los días 17 de octubre y 17 de noviembre, un Curso de Moral Profesional. Los temas y disertantes han sido los siguientes: "Principios de moral profesional", R. P. José Todolí; "Moral profesional en la Banca y Bolsa y en el comercio", R. P. Joaquín Azpiazu, S. J.; "Moral profesional del diplomático", D. José María Areilza, ex embajador de España en la Argentina; "Moral profesional del funcionario público", D. Luis Jordana de Pozas, catedrático de la Universidad de Madrid y comisario del Instituto Nacional de Previsión; "Moral profesional del artista", D. José Camón, catedrático de la Universidad de Madrid y director del Museo Lázaro Galdeano; "Moral profesional del juez", D. Manuel de la Plaza, fiscal del Tribunal Supremo; "Moral profesional del abogado", D. Antonio de Luna, catedrático de Derecho de la Universidad de Madrid y director del Instituto "Francisco de Vitoria"; "Moral profesional del empresario, técnico y obrero", D. Francisco Aguilar, director de la Escuela Social, de Madrid; "Moral profesional del periodista", D. Francisco de Luis, consejero delegado de la Editorial Católica; "Moral profesional del médico", Dr. Juan José López Ibor, de la Real Academia de Medicina; "Moral profesional del investigador", D. Manuel Lora Tamayo, vicerrector de la Universidad de Madrid y director del Instituto "Alonso Barba" de Química, del C. S. I. C.; "Moral profesional del militar", D. Francisco Sintes, comandante del Servicio de Estado Mayor y director general de Archivos y Bibliotecas; "Moral profesional del educador", D. Juan Zaragüeta, catedrático de la Universidad de Madrid y director del Instituto "Luis Vives".

El P. José Todolí, O. P., secretario del Instituto "Luis Vives" y jefe de su Sección de Ética, expuso en la lección inaugural los principios fundamentales de la moral profesional y el propósito principal del curso: al recabar la participación en él, no de moralistas profesionales, sino de hombres eminentes en el ejercicio de su profesión, se ha pretendido que éstos ofrezcan a los moralistas el fruto de su propia experiencia sobre la realidad de los problemas éticos que la respectiva profesión plantea.

Sociedad Española de Filosofía.

El día 16 de octubre inauguró el curso de sus sesiones científicas la Sociedad Española de Filosofía. El tema central de discusión del presente año académico es "Problemas de una antropología filosófica". En la sesión de apertura D. Eugenio Frutos Cortés, catedrático de la Universidad de Zaragoza, disertó sobre "La antropología filosófica: sus problemas en la filosofía actual". Después de exponer los principales intentos de carácter antropológico llevados a cabo por los filósofos contemporáneos, trató de definir el campo propio de una antropología filosófica. Resumió su estudio en las siguientes conclusiones: 1) La antropología filosófica tiene su fundamento en la ontología. 2) Constituyen su núcleo los problemas de la individualidad, la estructura y la libertad del hombre, fundamentales e íntimamente conexos entre sí, con todas las cuestiones en ellos implicadas. 3) Las ciencias sobre el hombre—muy particularmente la psicología y la historia—suministran datos y puntos de apoyo al saber filosófico-antropológico. 4) Pero la antropología filosófica, una vez constituída, será el funda-

mento de la psicología, la sociología y la historia, las cuales sólo a través de aquélla se fundamentan ontológicamente. 5) La filosofía actual se replantea e investiga los problemas filosófico-antropológicos fundamentales, pero la estructuración plena de una antropología filosófica, en sentido propio, es una tarea por cumplir.

El 6 de noviembre. D. Pedro Caba disertó sobre el tema "Biología y antropología". Afirmó que hasta ahora no se han distinguido suficientemente los conceptos de "vida" y "sistema material", de una parte, y "vida" y "alma" o "espíritu" de otra, pues se viene dando por sobreentendido que así como la vida surge de una especie de madurez de la materia, así el espíritu es como floración espontánea de la vida. Por este error, no se ha llegado a una concepción precisa de lo que puede y debe ser una antropología filosófica. Incluso el "bios" griego, que significaba "vida humana", ha servido para construir la palabra "bio-logía", con lo cual se mantiene el equívoco de suponer que la vida humana es una forma de la vida en general. Y sin embargo el hombre es hombre en la medida en que contradice y vence su biología. El hombre es naturaleza en su base, pero en ésto es justamente en lo que resulta escasamente hombre. Más que naturaleza es espíritu y persona. La posición del hombre está fuera del Cosmos: hunde sus pies en la tierra, pero su espíritu se eleva a lo alto, a lo Absoluto. La historia, concluyó el Sr. Caba, consiste en ir venciendo a la naturaleza para hacer de ella espíritu: por este camino se podrá llegar a una antropología filosófica digna de nuestro tiempo.

Instituto Filosófico de Balmesiana.

Entre los días 18 de octubre y 13 de noviembre se ha celebrado en el Instituto Filosófico de Balmesiana (Barcelona) un curso de ocho lecciones sobre "Introducción a la vida intelectual". Los temas y disertantes han sido: "La introducción a la vida intelectual", P. Juan Pastor; "La fe y la razón", Dr. D. Juan Ventosa; "La lucha por la fe", P. Juan Roig Gironella; "Las ideas cósmicas del mundo de hoy", P. Ramón Puigrefagut; "Las ideas sobre la vida en el mundo de hoy", P. Alejandro Roldán; "El mundo y su fe en Dios", Dr. D. Juan Tusquets; "Dos actitudes del mundo ante el catolicismo", P. León Lopetegui; "Nuestra actitud ante la vida", P. Juan Roig Gironella.

Nuevas revistas.

El Estudio General de Filosofía de los PP. Dominicos de las Caldas de Besaya (Santander-España) ha iniciado la publicación de una revista intitulada *Estudios Filosóficos*. El primer número se presenta como Memoria del Curso Académico 1951-52. En la "Presentación" la Dirección de la nueva revista expone los objetivos que con ella se proponen; son: "Salvar la razón y aquellos supremos principios racionales sin los cuales no puede ser la fe un *rationabile obsequium;* enriquecer el acervo de la Filosofía Cristiana con todas las parcelas de verdad que va descubriendo el progresivo pensamiento humano; dar actualidad constante a la filosofía perenne, presentando sus inmutables doctrinas a la propicia luz y bajo las adecuadas vestiduras literarias que la hagan ser la filosofía de cada hora." El sumario del primer número contiene: "Hacia una renovación de nuestros estudios filosóficos", por Santiago Ramírez; "Filosofía actual y filosofía de Santo Tomás a la luz de la *Humani Generis*", por Alberto G. Fuente; "La accidentalidad *sui generis* de la existencia creada", por Alejandro del Cura; "La justicia en la retribución laboral", por Alberto Riera; "Sobre la naturaleza de la experiencia religiosa", por Jesús R. Arias; "Las obras y doctrinas del filósofo Alkindi en los escritos del S. Alberto Magno", por Angel Cortabarría.

Deseamos a la nueva revista los mejores éxitos en la consecución de los altos ideales científicos que la inspiran.

Estudios Filosóficos. Dirección y Administración: Las Caldas de Besaya (Santander-España).

Como suplemento de la revista "Alcalá" y bajo la dirección de D. Miguel Sánchez Mazas ha aparecido una nueva revista, *Theoria*, dedicada especialmente a la historia y a los fundamentos de la ciencia. El número 1 contiene, entre otros, los siguientes

trabajos: "Historia, ciencia, filosofía", por Julio Rey Pastor; "Newton, ¿fué realmente newtoniano en su filosofía científica?", por Jaime Echarri, S. J.; "Experiencia y metafísica en Paracelso", por Pedro Laín Entralgo; "Sobre la evidencia objetiva en ciencia y filosofía", por Carlos París; "La esencia de lo formal", por M. Sánchez Mazas. La revista ofrece también abundante información bibliográfica sobre las materias de su especialidad.

Auguramos a la nueva revista próspera y fecunda vida.

"*Theoría*", apartado 1159. Madrid.

Necrología: Jorge Santayana (1863-1952).

Nació en Madrid, el 16 de diciembre de 1863, en la calle Ancha de San Bernardo, número 69. A los tres años le trasladaron a Avila, donde permaneció hasta 1872, en que fué a reunirse con su madre, residente en Boston, Estados Unidos. En 1883 volvió a España para visitar a su padre. En 1886 se doctoró en la Universidad de Harvard. Marcha después a Alemania, para proseguir sus estudios de filosofía. Pasados dos años en Berlín, volvió a la Universidad de Harvard, donde enseñó filosofía de 1889 a 1911. Vivió más tarde en Inglaterra. Desde 1940 residía en Roma, retirado en el Convento-Hospital de Santo Stefano Rotondo, in Monte Celio. Aquí ha muerto el 26 de septiembre. Su secretario e íntimo colaborador Daniel Cory ha declarado con esta ocasión: "No le gustaban los protestantes. Prefería ser enterrado en un cementerio católico, pero sin ningún servicio religioso, sin ostentación. No puede decirse que se negara a recibir auxilios espirituales, porque sus últimos días no fueron ya de este mundo..." Fué enterrado en el panteón español del cementerio del Campo Verano, de Roma.

Su producción literaria, toda en inglés, le coloca entre los mejores estilistas modernos de esta lengua. Además de sus obras poéticas ha escrito:

The sense of Beauty, 1896.
Interpretations of Poetry and Religion, 1900.
The Life of Reason, or the Phases of Human Progress. Introduction: Reason in Common Sense, 1905.
Reason in Art, 1905.
Reason in Society, 1905.
Reason in Science, 1906.
Three Philosophical Poets (Lucretius, Dant and Goethe), 1910.
Winds in Doctrine: Studies in Contemporary Opinion, 1913.
Egotism in german Philosophy, 1916.
Little Essays, 1920.
Character and Opinion in the United States, 1920.
Soliloquies in England and other Soliloquies, 1922.
Dialogues in Limbo, 1925.
The Realm of Essence, libro 1.º de: Realms of Being.
Scepticism and animal Faith: Introduction to a System of Philosophy, 1923-27.
Platonism and spiritual Life, 1927.
The Realm of Mater, libro 2.º de: Realms of Being, 1930.
The Genteel Tradition at Bay, 1931.
Some turns of Thougth in modern Philosophy, 1933.
The last Puritan, 1935.
Obiter Scripta: Lectures, essays and reviews, 1936.
The Realm of Truth, libro 3.º de: Realms of Being, 1937.
Realms of Being, en un volumen, con nueva introducción, 1942.
Persons and Places: the Background of my life, 1944.
The Midde Span, vol. 2.º de: Persons and Places, 1945.
The Idea of Christ in the Gosples, or God in Man, 1946.
Dominations and Powers, 1951.

En la Argentina se han publicado traducciones castellanas de: la Autobiografía, Diálogos en el Limbo, El Egotismo en la filosofía alemana, Tres Poetas filósofos, La idea de Cristo en los Evangelios, El último Puritano, Dominaciones y Potestades, Escepticismo y fe animal.

No es este lugar para exponer y enjuiciar las ideas un tanto complejas de Santayana filósofo. De sus ideas religiosas pueden dar idea estas palabras suyas: "Como mis padres, siempre me he declarado oficialmente católico; pero esta es una cuestión de simpatía y de fidelidad tradicional, no de filosofía...; jamás tuve una fe incontestable en ningún dogma, y nunca fuí lo que se llama un católico practicante...; sabía que mis padres consideraban cuanto se refería a la religión como obra de la humana imaginación: en lo que yo estaba, y sigo estando, de acuerdo" (*Breve Historia de mis ideas,* traducción de Ricardo Baeza, en: Indice de Artes y Letras, Madrid, 15-10-1952, páginas 6-8). Un juicio exacto de la religiosidad de Santayana, lo da Joaquín Iriarte, S. J., "Jorge Ruiz de Santayana: el solitario de Monte Celio y su catolicismo estético renaniano", Razón y Fe, 146 (1952), 292-307. PENSAMIENTO publicará en uno de sus próximos números un estudio crítico de la filosofía de Santayana.

ARGENTINA

Exposición Bibliográfica de la Filosofía del siglo XX.

En el pasado mes de mayo se ha celebrado en Buenos Aires una Exposición Bibliográfica Internacional de la Filosofía del Siglo XX, organizada por las Facultades de Filosofía y Teología de la Compañía de Jesús, de San Miguel (Provincia de Buenos Aires) y el Instituto Superior de Filosofía del Colegio del Salvador, de Buenos Aires. La Comisión Directiva ha estado integrada por Profesores de la dicha Facultad e Instituto, bajo la dirección general del P. Ismael Quiles, S. J. La Exposición tuvo lugar en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Buenos Aires. Han concurrido a ella numerosas editoriales de Alemania, Bélgica, España, Francia, Italia e Inglaterra; de la América Hispana han estado principalmente representadas Argentina y Méjico. El total de libros expuestos superó a los 8.000 volúmenes, en su mayoría editados en el último decenio. En la Exposición se dedicó especial atención a las obras representativas de las tendencias filosóficas de mayor actualidad en el día de hoy. Simultáneamente con la Exposición se ha celebrado un ciclo de conferencias sobre las principales corrientes de la filosofía actual.

La exposición ha constituido uno de los más importantes acontecimientos de la vida cultural de la capital argentina en el presente año. Fruto magnífico de ella es la *Bibliografía Filosófica del Siglo XX. Catálogo de la Exposición Bibliográfica Internacional de la Filosofía del Siglo XX,* preparado por el Instituto Bibliotecológico de la Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Ediciones Peuser, 1952, 468 págs.). Contiene 4.011 títulos ordenados según la clasificación decimal. Ha dirigido la clasificación el P. Ismael Quiles, S. J.

Nuevo Instituto de Filosofía.

La Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad del Litoral (Rosario, Argentina) ha creado un Instituto de Filosofía, de cuyas primeras actividades damos noticia. El 14 de julio de 1952 inició un Symposion sobre existencialismo, en el cual han intervenido sucesivamente los siguientes profesores: Dr. Miguel A. Virasoro, "Introducción al existencialismo"; Dr. Narciso Pousa, "Existencialismo y literatura"; Dr. Armando Asti Vera, "Lenguaje del existencialismo"; Dr. Alfredo Petroccione, "La vida estética en el pensamiento de Kierkegaard"; Dr. Carlos A. Lambruschini, "Existencialismo y psicoanálisis"; Dr. Carlos M. Herrán, "Existencialismo y experiencia religiosa"; Profesora Erminda L. B. de Lambruschini, "La psicología femenina en la literatura existencialista"; Dr. Carlos Cossio, "Existencialismo jurídico"; Dr. González Ríos, "Lavelle y Le Senne"; Dr. Furio Lilli, "Fundamentos estoicos del existencialismo"; Dr. Rafael Virasoro, "Existencialismo y Moral"; Dr. Funes Guesalaga, "El existencialismo católico"; Dr. Adolfo Masciopinto, "Existencialismo e historicismo".

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros recibidos cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.

Los libros para recensión deberán remitirse a: PENSAMIENTO, Redacción. Pablo Aranda, 3. Madrid. (6).

* De sus autores:

BELAUNDE, VÍCTOR ANDRÉS: *Palabras de Fe.* Lima, 1952. 296 págs. 28 × 13 cms.

FRAGUEIRO, ALFREDO: *La analogía del derecho.* Córdoba (Arg.), Imprenta de la Universidad, 1952. 160 págs. 24 × 19 cms.

RICCI, GIOVANNI: *La relatività tramonta. Gravitazione: mistero svelato. Spazismo.* Reggio Emilia. Tipografía Morini, 1951. 64 págs. 21 × 15 cms.

RUIZ CUEVAS, JUAN JOSÉ: *La filosofía como salvación, en Rosmini.* Prólogo de Adolfo Muñoz Alonso. Murcia, Editorial Aula, 1954. 318 págs. 18 × 12 cms.

SCIME, SALVATORE: *Fondamento e valore del conoscere.* Messina, Editrice G. D'Anna, 1952. 264 páginas. 16 × 13 cms.

* Del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Publicaciones. Vitrubio, 16. Madrid.

PARÍS, CARLOS: *Física y Filosofía. El problema de la relación entre ciencia física y filosofía de de la naturaleza.* Prólogo de Julio Rey Pastor. Madrid, 1952. 374 págs. 17 × 12 cms.

* De la Institución "Fernando el Católico" (C. S. I. C.). Isaac Peral, 3. Zaragoza.

FRUTOS, EUGENIO: *La filosofía de Calderón en sus Autos Sacramentales.* 346 págs. 25 × 17 cms.

* De la Biblioteca de Autores Cristianos. Alfonso XI, 4. Madrid.

JUAN DE AVILA (Bto.): *Obras Completas. Edición crítica.* T. I., *Epistolario. Escritos menores.* Biografía, introducciones, edición y notas de Luis Sala Balust. 1952. XXXVIII-1120 págs. 75 ptas.

ARINTERO, JUAN G., O. P.: *La evolución mística en el desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia.* Introducción de Sabino M. Lozano, O. P. 1952. LXIV-804 págs. 70 ptas.

DALMÁU (JOSÉ M.ª), SAGÜÉS (JOSÉ F.), SS. JJ.: *De Deo Uno et Trino. De Deo Creante et Elevante. De peccatis.* (Sacrae Theologiae Summa, II). 1952. XXII-1022 págs. 90 ptas.

HELLÍN (JOSÉ), GONZÁLEZ (IRENEO), SS. JJ.: *Theodicea. Ethica* (Philosophiae Scholasticae Summa, III). 1952. XXVI-916 págs. 90 ptas.

* De Ediciones "Verdad y Vida". San Francisco el Grande. Madrid.

RUBERT Y CANDAU, JOSÉ M.ª: *La filosofía del siglo XIV a través de Guillermo Rubió.* 1952. 147 págs. 24 × 17 cms.

* De Ediciones Rialp. Preciados, 35. Madrid.

PINSK, JOHANNES: *Hacia el centro.* 1952. 190 págs. 17 × 12 cms.

* Librería Herder. Balmes, 26. Barcelona.

DE VRIES, JOSEPH. S. J.: *Logica. Cui praemittitur Introductio in Philosophiam.* Friburgi Br./Barcinone, 1952. 182 págs. 24 × 16 cms. 45 ptas.

SCHUSTER, JOHANNES B., S. J.: *Philosophia moralis.* Friburgi Br./Barcinone. 1952. 228 págs. 24 × 16 cms. 55 ptas.

WILLWOLL, ALEXANDER, S. J.: *Psychologia Metaphysica.* Friburgi Br/Barcinone. 1952. 198 páginas. 24 × 16 cms. 60 ptas.

* C. G. Sansoni, Editore. Firenze.

SPIRITO, UGO: *La vita come amore. Il tramonto della civiltà cristiana.* 1953. 314 págs. 21 × 14 cms.

* Edizioni di "Teoresi". Via Concezione, 8. Messina.

ROSMINI, ANTONIO: *Gnoseologia, Morale e Pedagogia.* Testi scelti, disposti e presentati a cura di Fr. Mercadante. Prefazione di Vicenzo La Via. 1952. XXXIX-276 págs. 22 × 16 cms.

* Presses Universitaires de France. Boulevard St. Germain, 108. París.

PERELMAN (CH.), OLBRECHTS-TYTECA (L.): *Rhétorique et Philosophie. Pour une théorie de l'argumentation en Philosophie.* 1952. X-162 págs. 23 × 14 cms.

* Librairie P. Téqui. Rue Bonaparte, 82. Paris-6.

REY-HERME, P.-A.: *Mentalité "religieuse" et perspective pédagogique*. 1952. 122 págs. 19 × 12 cms.

* Ferdinand Aubier. Editions Montaigne. Quai Conti, 13. Paris-6.

GOUHIER, HENRI: *Le théatre et l'existence*. 1952. 222 págs. 19 × 12 cms.
MACGREGOR, GEDDES: *Les frontières de la morale et la religion*. 1952. 188 págs. 24 × 14 cms.

* Springer-Verlag. Reichpietschufer 20. Berlin W 35.

HAEBERLIN, PAUL: *Philosophia Perennis. Eine Zusammenfassung*. 1952. 162 págs. 25 × 17 cms.

* Verlag Herder. Freiburg a. Br. Alemania.

RAST, MAX, S. J.: *Welt und Gott. Philosophische Gotteslehre*. 1952. 220 págs. 23 × 15 cms.

* Rascher Verlag. Limmatquai 50. Zürich.

ADLER GERHARD: *Zur analytischen Psychologie*. Worwort von C. G. Jung. 1952. 280 págs. 23 × 14 cms.
DRIESCH, HANS: *Parapsychologie. Die Wissenschaft von den "okkulten" Erscheinungen. Methodik und Theorie*. Mit Beitragen von J. B. Rhine, H. Bender. 1952. 176 págs. 23 × 15 cms.

* Universite. Ottawa.

CARRIÈRE, GASTON, O. M. I.: *Précis de méthodologie à l'usage des etudiants en Philosophie*. 1951. 106 págs. 22 × 14 cms.

REVISTAS EXTRACTADAS

(M. = Madrid, P. = París. R. = Roma.)

	Al-Andalus (M.).
	Anales de la Universidad de Murcia.
Ang	Angelicum (R.).
Ant	Antonianum (R.).
	Arbor (M.).
ArchdFil	Archivo di Filosofia (R.).
ArchPhil	Archives de Philosophie (P.).
ATGran	Archivo Teológico Granadino (Granada).
	Broteria (Lisboa).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
	Las Ciencias (M.).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (R.).
CyF	Ciencia y Fe (San Miguel. Argentina).
	Dialectica (Neuchâtel).
DivTh(Fr)	Divus Thomas (Freiburg. Suiza).
DivTh(P)	Divus Thomas (Piacenza).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M.).
EstFranc	Estudios Franciscanos (Barcelona).
	Filosofia (Torino).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Génova).
Greg	Gregorianum (R.).
JournPhil	The Journal of Philosophy (New York).
JournSymLo	The Journal of Symbolic Logic (Province, R. I. EE. UU.).
LavalThPh	Laval Théologique et Philosophique (Québec).
TheModSch	The Modern Schoolman (St. Louis. EE. UU.).
NouvRevTh	Nouvelle Revue Théologique (Louvain).
PhilNat.	Philosophia Naturalis (Schlehdorf a. Kochelsee. Alemania).
	Philosophia (Mendoza. Argentina).
PhilMag	The Philosophical Magazine (London).
PhilPhenRe	Philosophy and Phenomonogical Research (Buffalo).
PhilRev	The Philosophical Review (New York).
PhilSc	Philosophy of Science (Baltimore).
RazFe	Razón y Fe (M.).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M.).
RevEspTeol	Revista Española de Teología (M.).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M.).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M.).
RevFil	Revista de Filosofía (M.).
RevdeFil(Ch)	Revista de Filosofía (Santiago de Chile).
RevFilos	Revista Filosófica (Coimbra).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M.).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl	Revista de Psicología General y Aplicada (M.).
RevUnivBA	Revista de la Universidad de Buenos Aires.
RevIntPhil	Revue Internationale de Philosophie (Bruxelles).
RevMetMor	Revue de Métaphisique et de Morale (P.).
RevPhilLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (P.).
RevScPhTh	Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques (Le Saulchoir).
RevUnOtt	Revue de la Unversité d'Ottawa (Canadá).
RivFil	Rivista di Filosofia (Torino).
RivFilNeos	Rivista di Filosofia Neoscolastica (Milano).
	Sapienta (La Plata. Argentina).
	Sapienza (R.).
	Scholastik (Frankfurt/Main).
	Sophia (R.).
	Teoresi (Messina).
UnivCatBol	Universidad Católica Boliviana (Medellín. Colombia).
VV	Verdad y Vida (M.).
ZeitfphF	Zeitschrift für philosophische Forschung (Schlehdorf a. Kochelsee. Obb. Alemania).